MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

12. Jahrgang 1961 Heft 1

Einheit als theologisches Problem

Von Hermann Volk, Münster

Für die systematische Theologie ist es unter anderem charakteristisch, daß es für sie Problemgruppen gibt, welche aus der Systematik selbst entstehen. Systematik bedeutet hier nicht den Versuch, die Glaubensaussagen in ein geschlossenes und durchschaubares System zu bringen; Systematik bedeutet hier die unerläßliche Aufgabe, die einzelnen theologischen Aussagen auch in ihrem Zusammenhang mit anderen Aussagen zu erfassen, im Teil das Ganze mitzudenken. Gewiß gibt es für die systematische Theologie, hier für die Dogmatik, Probleme aus dem biblischen und aus dem historischen Befund; daneben aber gibt es spezifische Probleme, welche sich durch den Zusammenhang des einzelnen mit anderem und dem ganzen stellen. Problem bedeutet dann nicht so sehr, ob etwas Glaubensinhalt ist, sondern eher dies, daß sich mit manchen theologischen Aussagen anspruchsvolle Aufgaben stellen, soll das Faktum als solches festgehalten werden. Eine Aussage kann einer anderen zu widersprechen scheinen, so daß sie nur auf Grund erheblicher theologischer Bemühung unverkürzt neben einander bestehen können; man braucht als Beispiel nur an die Schöpfungstat zu denken, an Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, an überfließende Welterlösung und mögliche Verwerfung. Problem könnte auch bedeuten, daß zur Beschreibung eines Sachverhaltes verschiedene Aussagen notwendig sind, wobei die Gleichzeitigkeit des Verschiedenen im selben das theologische Problem darstellt.

Eine Grundform solcher theologischer Problematik hat die Gestalt der Einheit oder des Zusammenhanges des Verschiedenen. Damit ist gemeint, daß in der Dogmatik oft, wenn auch in verschiedenster Art, die Frage auftaucht, ob hier eine Form von Zusammenhang oder Einheit vorliegt und wieweit dies zum Inhalt selbst gehört. So kann gefragt werden, welcher Zusammenhang zwischen den göttlichen Personen auf Grund der einen göttlichen Natur und welcher Zusammenhang durch die göttlichen Personen selbst besteht, welcher Zusammenhang mit Gott zu dem theologisch hinreichenden Begriff der Schöpfung hinzugedacht werden muß, welcher Zusammenhang in Christus zwischen göttlicher und menschlicher Natur besteht.

Es ist offensichtlich, daß dieser Typ theologischer Problematik Verschiedenheit und Verschiedenes voraussetzt. Wie es das ›et‹ als eine Grundform theologi-

scher Problematik gibt, insofern die Verschiedenheit zum Ausdruck kommt, (vgl. Christus und Maria. Catholica IX (1952) S. 85–107), so kann man in dem ›et‹ auch den Zusammenhang sehen und darin Zusammenhang des Verschiedenen als eine Grundform theologischer Problematik. Dann das Verschiedene ist oft durch einen Zusammenhang, möglicherweise sogar durch eine Art Einheit verbunden, so daß die Frage nach dem Zusammenhang die Kehrseite des ›et‹ als Anerkennung der Unterschiedenheit und des vielen sein kann. Freilich werden Verschiedenheit und Zusammenhang erst bei näherem Zusehen zum Problem, weil sich erst dann herausstellt, daß Verschiedenheit Zusammenhang voraussetzen und einschließen kann. Jedenfalls stellt sich in den verschiedensten Bereichen die Aufgabe, Zusammenhänge oder auch Einheiten zum Ausdruck zu bringen und anzuerkennen; gerade in solcher Anerkennung kann ein unentbehrliches Element liegen. Denn so sehr auch das ›et‹ trennt, theologisch gesehen gibt es nichts ohne Zusammenhang mit anderem, sicher nicht in der geschaffenen Welt. Zusammenhang bedeutet aber die Zugehörigkeit zu einem unum, so verschiedenartig auch die Formen von Zusammenhang und Einheit sein können. Wenn die Theologie auch, vor allem in der Sünde, trennende Abgründe aufzudecken hat, so ist doch andererseits auch ihre Aufgabe, Zusammenhänge aufzudecken, auch da, wo wir sie von uns aus nicht vermuten und in Intensitäten, daß sie unser Begreifen übersteigen.

Einheit als theologisches Problem hat auch eine gewisse und sogar hohe kontroverstheologische Bedeutung. Denn wie schon die theologische Methode für die katholische und die reformatorische Theologie in wichtigen Punkten verschieden ist, so ergibt dann auch ein knapper Überblick über das Ergebnis, daß das katholische und das reformatorische Verständnis des Glaubens sich oft durch den verschiedenen Grad anerkannter und als wesentlich betrachteter Zusammenhänge unterscheiden. Die evangelische Theologie sagt vielfach gerade da Nein zu unserem Glaubensverständnis, wo wir, vor allem in der Heilswirklichkeit, an einem gnadenhaft engen Zusammenhang von Gott und Kreatur glauben festhalten zu müssen, so daß uns der Vorwurf einer falschen Mystik häufig begegnet. Zu großer Zusammenhang wird uns vorgeworfen in unserem Verständnis der Gnade selbst, welche wir nicht ohne einen unser Begreifen übersteigenden Zusammenhang mit Christus und damit auch mit Gott selbst denken. Eine große Differenz liegt dann auch vor in dem verschiedenen Verständnis der Kirche, des Amtes, besonders des Papstes, der hl. Messe usw. Überall da wird uns zu große Nähe und zu geringe Distanz vorgeworfen bis zu dem Vorwurf einer falschen Vergöttlichung. Diese Häufigkeit gleichartiger Differenz wird nicht zufällig sein. Der evangelischen Neigung zur Betonung der Distanz wird ein ernstzunehmendes Anliegen, nämlich der Unvergleichlichkeit Gottes, zugrunde liegen, wie andererseits die katholische Bereitschaft, Zusammenhänge bis zur Dimension des Mysteriums anzuerkennen, Grundanschauungen zur mehr oder minder gemeinsamen Wurzel haben wird. Das macht die punkthafte Erörterung der Einzelfragen nicht überflüssig; das schließt andererseits aber nicht aus, daß die theologischen Einzelaussagen in einem Gesamtgefüge stehen und dadurch in gewissem Umfange faßbar und auch begründbar sind, daß der Zusammenhang zur theologischen Begründung beitragen kann. Das braucht und darf nicht bedeuten, daß ein entschlossener Wille zum System, zur Erfassung des Verschiedenen und vielen aus einem Prinzip die Fakten verbiegen muß. Denn es ist nicht nur methodisches Hilfsmittel, sondern eine theologische Aussage selbst, daß Zusammenhänge bestehen. Die Welt kommt aus einem, aus Gott, und steht in einem unaufhebbaren Zusammenhang

mit Gott; sie führt auch auf Gott, so daß der »nexus mysteriorum Dei« (Vaticanum) das viele und Verschiedene im Zusammenhang zeigt und aus dem Zusammenhang auch theologisch verständlich erhellt. Das Suchen nach dem Zusammenhang ist dann also nicht nur methodisches Prinzip, Zusammenhang gehört vielmehr in gewissem Umfange zum Glaubensinhalt selbst. Daß die Art des Zusammenhanges von Verschiedenem selbst sehr verschieden und differenziert sein kann, bedarf keiner Worte; das schließt aber nicht aus, daß Zusammenhang trotzdem ein Strukturelement der Wirklichkeit, vor allem der Heilswirklichkeit ist. Daß Zusammenhang zum Glaubensinhalt selbst gehören kann, ist Grund und Antrieb, sich dieser Frage von Einheit und Zusammenhang zuzuwenden; dabei will das Schwanken zwischen Einheit und Zusammenhang offen lassen, wie weit durch Zusammenhang das Verschiedene zu einer Einheit, welcher Art auch immer, werden kann. Vielleicht läßt ein ganz allgemeiner, gar nicht lückenloser Überblick über solche Probleme des Zusammenhanges des Verschiedenen einiges gewinnen, wenigstens für die Sicht des theologischen Problems, ohne daß damit die Einzeldarstellung im mindesten überflüssig gemacht werden könnte; das wäre ja die Reduktion der Wirklichkeit auf Zusammenhang.

1. Wenn auch die Frage nach Einheit oder Zusammenhang ihren Schwerpunkt in der Beschreibung der Kreatur, näherhin in der Beschreibung ihres Verhältnisses zu Gott hat, so ist es doch nicht unwichtig, daß die Frage der Einheit, der Verschiedenheit und des Zusammenhanges des Verschiedenen uns auch schon aus dem undurchdringlichen Geheimnis Gottes entgegenschimmert: ein Gott, welcher Vater, Sohn und Geist ist, ein Gott in drei Personen. Es muß uns ferne liegen, diese Aussagen mit innerkreatürlichen Wirklichkeiten zu identifizieren; aber wir schreiben diesen Unterscheidungen von Vater, Sohn und Geist so viel an Gehalt zu, daß sie nicht Verobjektivierungen unseres unvermeidlich kreatürlichen Sprechens von Gott sind. Wir sind überzeugt, daß Christus nicht allein deshalb von Vater und Sohn redet, weil wir anders sein Sprechen über Gott nicht verstehen würden, daß vielmehr in Gott, wenn auch in einer äußersten analogia fidei, wahre Vaterschaft und wahre Sohnschaft ist. So wenig wir davon auch verstehen, so ist es doch höchst bemerkenswert, daß trotz der numerischen, physischen und metaphysischen Einfachheit in Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist sind, daß es also in Gott trotz der höchsten Einheit Verschiedenheit, Unterscheidbares gibt. Denn der Vater ist nicht der Sohn und nicht der Geist wie auch umgekehrt. Das trinitarische Geheimnis Gottes besteht dann gerade darin, daß die göttlichen Personen nicht das göttliche Wesen teilen, daß vielmehr jede göttliche Person ganz dieses göttliche Wesen besitzt und ist, daß es aber trotzdem unvertauschbar drei göttliche Personen sind.

In der theologischen Erörterung geht es nicht darum, die Dreiheit in der Einheit und die Einheit in der Dreiheit als das allergrößte Geheimnis auflösen zu wollen, etwa gar mathematisch, es geht nur darum, das Faktum anzuerkennen; es ist ja zur Beschreibung Christi und, wenn auch in anderer Weise, zur Beschreibung der Gnadenwirklichkeit unentbehrlich. Das Geheimnis wird erst recht deutlich, wenn man bedenkt, daß durch die Dreiheit der Personen die Einheit des Wesens nicht gemindert wird, wie andererseits durch die Einheit des Wesens nicht die Unvertauschbarkeit der Personen gemindert wird. Und wie die Personen sich in Liebe und Verherrlichung einerseits unvertauschbar gegenüberstehen, so sind sie andererseits miteinander verbunden und sie durchdringen sich gegenseitig. Vater, Sohn und Geist sind also nicht nur durch die Einzigkeit der göttlichen Natur vereint, sondern in anderer Weise auch durch die Zugewandtheit der göttli-

chen Personen zu einander, wie es uns aus der Selbstbeschreibung Christi in seinem Verhältnis zu dem Vater und dem Geist entgegentritt. In der Perichorese werden diese Schriftbefunde aufgefaßt und zum Ausdruck gebracht.

Innertrinitarische Perichorese ist der Höhepunkt und der Urgrund der hier gemeinten Struktur, welche zur Problematik wird, insofern ihre Beschreibung nicht leicht, aber doch notwendig ist. Die Perichorese der göttlichen Personen ist, wie die Theologie einleuchtend ausführt, begründet in der Einzigkeit der göttlichen Natur, in dem Hervorgehen der göttlichen Personen auseinander und in der Zugewandtheit der göttlichen Personen zu einander, wie sie uns in dem Verhalten des Vaters zu Christus und Christi zu dem Vater kund wird. In der Perichorese wird einerseits wirksam die Einzigkeit und Einheit der Natur, sie besteht aber in dem Zu- und Ineinander der göttlichen Personen, sodaß hier gleichzeitig ist Zusammenhang als Einheit und Zusammenhang als Gemeinschaft unter der Voraussetzung der Verschiedenheit der Personen. Daß das Ineinander der Personen die andersartige Wirklichkeit der Einheit der Natur unmittelbar voraussetzt und beansprucht, dies ist das Bemerkenswerte, das ist der Urort der hier gemeinten Struktur und zugleich der Grund, warum ähnliche Problemlagen noch mehrfach auftauchen, daß solche Problemsicht nicht unberechtigt ist, nicht in der Beschreibung der Person, – denn wir kennen in der gesamten Theologie Person nicht ohne ›Natur‹ –, selbst nicht in der Beschreibung der Gnade.

Demnach ist also schon in der Gotteslehre ein Geflecht von Einheit, Verschiedenheit und von Zusammenhang des Verschiedenen anzutreffen. Gott ist einer in seinem Wesen, aber drei in den Personen, so daß hier schon der Unterschied von Natur und Person gegeben ist, aber auch der Zusammenhang von Natur und Person, weil in Gott Natur und Person in höchstem Maße geeint sind. Gleichzeitig ist in Gott die Verschiedenheit und der allerhöchste Zusammenhang der göttlichen Personen. In dem ewigen Vollzug dieser Zusammenhänge in der Verschiedenheit, in der unendlichen Vollkommenheit der göttlichen Personen durch die göttliche Natur und in der unendlichen, adäquaten Zugewandtheit der göttlichen Personen zueinander besteht das ewige, ganz in sich selbst ruhende Leben Gottes.

Bei der höchsten, metaphysischen Einheit und Ganzheit Gottes ist aber jede Spur von Unterschiedenem aufschlußreich, und wir müssen Person von Natur und Person von Person unterscheiden und zugleich im Zusammenhang sehen. Wenn die Trinität auch ein undurchdringliches Geheimnis ist, so wird uns damit doch etwas aus der Tiefe Gottes selbst offenbar, das dann auch wohl für die von Gott abhängige Schöpfung bedeutsam wird, weil Gott der Urgrund aller Dinge ist. Denn nach dem trinitarischen Befund gibt es schon in Gott Struktur; das soll heißen, daß uns schon in der höchsten Einheit und Einheitlichkeit Gottes Verschiedenheit begegnet. Dann wundert es uns nicht, daß uns auch in der Schöpfung und in der Erlösungswirklichkeit Struktur, nämlich Einheit in der Verschiedenheit und Verschiedenheit in der Einheit begegnet.

2. In der Schöpfungslehre stellt sich das Problem von Einheit und Zusammenhang durch die mit der Erschaffung gegebene, grundlegende und unaufhebbare Dualität von Schöpfer und Schöpfung von vorn herein und durchgreifend anders als in der Gotteslehre. Mit der Erschaffung gibt es Gott und Geschöpf. Zunächst ist also die Zweiheit, die Verschiedenheit auszusagen. Das bleibt auch so, da die Schöpfung bestimmt ist, zu sein und nicht zurückgenommen wird. Die trennende Unterschiedenheit von Gott und Geschöpf kann auch nicht in dem Sinne aufgehoben werden, daß ein näheres Zusehen den Unterschied verblassen lasse. Zwischen Gott und Geschöpf besteht die größte Differenz, die es im Ontologischen

überhaupt gibt. Wir suchen sie mit der Transzendenz zum Ausdruck zu bringen. Sie besagt, daß Gott nicht ein Teil der Welt, auch nicht bruchlos die Spitze der Seinspyramide ist. Denn Gott ist nicht von der Art der Schöpfung und gehört nicht zu einer Pyramide, zu welcher auch die Schöpfung gehört. Nach Thomas von Aquin treten die Unterschiede unter den Geschöpfen verglichen mit Gott bis zum Verschwinden zurück, oder die Kreatürlichkeit macht die Geschöpfe untereinander ähnlicher als sie durch ihre verschiedene kategoriale Wesenheit einander unähnlich sind.

Dies alles fest- und präsent gehalten besteht aber doch die Frage nach dem Zusammenhang der Kreatur mit Gott. Denn bei näherem Zusehen kann die Theologie nicht stehen bleiben bei der bloßen Feststellung, daß es Gott und Kreatur gibt. Denn die Beschreibung der Welt als Schöpfung Gottes hat nicht nur den Unterschied, sondern auch den Zusammenhang der Welt als Nicht-Gott mit Gott als dem Schöpfer aufzudecken. Gott ist so, daß nichts anderes ohne Gott umfassend gedacht werden und sein kann. Was nicht Gott ist, muß Gottes Geschöpf sein und als solches in einem konstitutiven Zusammenhang mit Gott stehen. Dieser Zusammenhang springt nicht in die Augen, weil die Lücke in der Interpretation des Geschöpflichen, welche ohne das Mitdenken des Zusammenhanges der Kreatur mit Gott bleibt, nur bei ganz spezifischen, nämlich theologischen und auch philosophischen Fragestellungen erkennbar werden kann. Darum vermag Naturwissenschaft und Technik mit der Materie das Erstaunlichste zustande zu bringen, ohne die Kreatürlichkeit der Materie und ihren Zusammenhang mit dem Schöpfer zu beachten. Das widerspricht dem theologischen Weltverständnis durchaus nicht. Aber es zeigt, daß eine besondere Bemühung dazu gehört, soll überzeugend aufgewiesen werden, daß Theologie von derselben Materie etwas Spezifisches zu sagen hat, oder daß Naturwissenschaft und Technik die Natur nicht unter allen möglichen und angebrachten Gesichtspunkten betrachtet. Durch den theologischen Aspekt muß deutlich werden, daß die Betrachtung einer Sache unter dem Gesichtspunkt ihres Zusammenhanges mit Gott und damit aus ihrem letzten Gründen bei der Beachtung des Ganzen nicht ausgelassen werden kann, und daß der Zusammenhang mit Gott sich auch, auf das Ganze gesehen, als wirksam, ja als bestimmend erweist. Da also die Theologie, wenn sie von den Dingen spricht, diese gerade in ihrem Zusammenhang mit Gott sieht, ohne damit andere Aspekte als überflüssig oder ungemäß zu betrachten, muß gerade in der Schöpfungslehre der Zusammenhang der Geschöpfe mit dem Schöpfer und untereinander eine unentbehrliche, ja zentrale Frage sein.

Die theologische Beschreibung der Kreatürlichkeit geht also in einem doppelten und entgegengesetzten Sinn über den Anschein hinaus. Der Unterschied zwischen Gott und Kreatur ist sehr viel größer als es scheint, weil die Kreatur nicht als Miniatur Gottes gedacht werden darf, selbst nicht die gottebenbildliche Kreatur; denn die Unähnlichkeit der Kreatur zu Gott ist größer als die Ähnlichkeit. Gleichzeitig ist aber auch der Zusammenhang der so sehr von Gott unterschiedenen Kreatur mit Gott nicht etwa lose oder ein entfernter Zusammenhang, vielmehr ist der Zusammenhang der Kreatur mit Gott gleichzeitig sehr viel enger als es scheint. Er ist über unser Begreifen groß; denn trotz der Transzendenz ist Gott in der Kreatur oder besser die Kreatur in Gott, aber ohne daß damit die Kreatur ein Teil Gottes oder Gott ein Teil der Kreatur wäre. Das ist eine typisch theologische Problemlage, daß der Zusammenhang größer ist als es scheint und daß zugleich und in demselben auch die Distanz größer ist als es scheint, daß Ähnlichkeit die größere Unähnlichkeit ein- und nicht ausschließt.

Die Formen des Zusammenhanges der Kreatur mit dem Schöpfer sind mehrere und verschiedene. Noch zur Kreatürlichkeit gehört die Erhaltung, der concursus naturalis, die Vorsehung, die finale Hinordnung aller Kreatur auf den Schöpfer. Dazu kommt die Bestimmung der Kreatur zu einem gnadenhaften Heil in Gott. Diese verschiedenen Formen des Zusammenhanges stehen untereinander im Zusammenhang, weil sie alle mit der Kreatürlichkeit gegeben sind oder, wie die Gnade, die Kreatur betreffen. – Besonders aufschlußreich ist dabei die Finalität der Kreatur auf Gott, welche mit dem Schöpfungsakt selbst gegeben und darum von der Kreatürlichkeit nicht ablösbar ist. Denn da Gott aus sich selbst lebt, ist Gott auch in der Erschaffung nicht von sich selbst abgewendet, vielmehr ist Gott auch in der Erschaffung auf sich selbst bezogen. Dieses Beisichsein Gottes geht von dem Schöpfungsakt auch in das Geschöpf ein in dem Sinne, daß die Kreatur durchgreifend auf Gott bezogen ist. Diese Gottbezogenheit der Kreatur entsteht also nicht erst nachträglich, erst recht nicht durch den Willen der Kreatur, sie ist vielmehr mit der Kreatürlichkeit selbst und unmittelbar gegeben. Daher kann die Kreatur nicht von Gott los sein, es besteht vielmehr ein unauflöslicher Zusammenhang der Kreatur mit dem Schöpfer als ihrem finis ultimus.

Einheit als theologisches Problem hat aber auch in der Beschreibung der Schöpfung selbst ihren Ort. Das setzt voraus, daß es in der Schöpfung Vielheit gibt; es gibt viele Geschöpfe. Das ist nicht von vorn herein selbstverständlich, so augenscheinlich es ist. In gewissem Sinne legt sich der Gedanke nahe, es könne auch nur ein einziges Geschöpf geben, in welchem die ganze Möglichkeit kreatürlichen Seins oder doch des konkreten göttlichen Schöpfungswillens verwirklicht wäre. Die Frage, warum es viele, vor allem auch materielle Geschöpfe gibt, ist nicht in jeder Hinsicht leicht zu beantworten; es ist als Faktum hinzunehmen. Wenn wir auch sagen können, daß die Schöpfung mit der Materie besser ist als ohne sie, dann setzt das doch einen starken Zusammenhang des Materiellen mit den personalen Geschöpfen voraus.

Tatsächlich tritt mit der Erschaffung die Vielheit auf. Es gibt viele Geschöpfe. Mit den drei göttlichen Personen ist in diesem Sinne Vielheit noch nicht gegeben. Denn die trinitarische, innergöttliche Dreiheit wird man kaum als Anfang der Zahlenreihe und der Vielheit betrachten können, sonst müßten wohl unendlich viele göttliche Personen zu erwarten sein. Vielleicht ist aber die Vielheit in der Schöpfung nicht nur ein Faktum, sondern mindestens ein Charakteristicum, wenn nicht bei näherem Zusehen eine Notwendigkeit. Vielleicht ist nämlich der Begriff eines einzigen Geschöpfes doch fraglich, wenn nicht gar unmöglich. Gott ist einer und einheitlich. Die innere Einheitlichkeit Gottes, welche durch die Trinität nicht reduziert und welche der innere Grund für die numerische Einzigkeit Gottes ist, ist für Gott so charakteristisch, daß für die Schöpfung mit der Nichtnotwendigkeit die metaphysische Uneinheitlichkeit und die numerische Vielheit ebenso charakteristisch sind.

Die Nichteinheitlichkeit der Kreatur tritt in verschiedenen Formen auf: in der metaphysischen Unterschiedenheit, in der physischen Zusammengesetztheit der Materie, in der numerischen Vielheit und in der Unterschiedenheit der Geschöpfe. Das alles gibt es bei Gott nicht. Während also die Einheitlichkeit Gottes als Unterschied von den Geschöpfen theologisch ausdrücklich unterstrichen werden muß, reicht die Vielheit und die Unterschiedenheit in den Geschöpfen eigentlich weiter und tiefer als es den Anschein hat. Mit der Kontingenz ist die Uneinheitlichkeit und auch die Vielheit gegeben, so daß das »ens et unum convertuntur« in den Geschöpfen nur begrenzt und in verschiedener Intensität realisiert ist.

Für die Theologie unentbehrlich ist jedoch noch die Beleuchtung einer anderen Form von Zusammenhang und Unterschied, jene spezifischen Formen ähnlich, die mit dem Spruchhaften, mit Geist und Person gegeben sind. Ohne das ›dicere‹, den Spruch, gibt es im Konkreten wohl Unterschied und Gegensätze, aber nicht das Kontradiktarische, und wohl Einheit, aber nicht Gemeinschaft. Mit ›dicere‹ ist nicht nur das Sprechen gemeint, sondern eine neue Art von Wirklichkeit, die anders als in einem spruchhaften Selbstverhalten der Person nicht zustande kommt und die spezifisch beschrieben werden muß. Dies hat hohes Gewicht, weil es nicht nur den Spruch des Menschen auf den Menschen und auf Gott hin, sondern auch den Spruch Gottes auf den Menschen hin gibt. Die Sünde kann in ihrer Gesamtwirklichkeit nicht ohne den Widerspruch gegen Gott und nicht ohne den Widerspruch Gottes gegen den sündigen Menschen, nicht ohne den Zorn Gottes beschrieben werden.

Aber nicht nur im Widerspruch, auch im Ja des Menschen und Gottes erscheint diese neue Form des Zusammenhanges zwischen Personen. Dieses sind spezifische Realitätsformen, die theologisch unentbehrlich sind und in zugeordneten Kategorien aufgefaßt werden müssen. Sowohl der Zusammenhang wie auch der Unterschied, welcher Vielheit begründet, nehmen hier neue Formen an. Im Ganzen handelt es sich um Gemeinschaft. Diese kann hier nicht analysiert werden. Gemeinschaft ist eine spezifische Form des Zusammenhanges von Personen. Gemeinschaft ist eine Form von Einheit, welche nicht die Tendenz hat, die Verschiedenheit der Partner durch Verschmelzung zur Einheit zu machen und so zu überwinden, welche vielmehr die Verschiedenheit voraussetzt und in der Gemeinschaft erhält und anerkennt. Wird Einheit als theologisches Problem auf Person bezogen, dann muß es sich also darum handeln, das Spezifische von Gemeinschaft als eine Form von Zusammenhang zwischen Person und die Reichweite dieses Zusammenhanges festzuhalten. Hier stellt sich dann auch die Frage, ob die personale Kreatur mit Gott in Gemeinschaft stehe und worauf sich das gründet. Darin steckt auch die Frage, ob solche Gemeinschaft schon mit der Erschaffung gegeben ist und wie sie durch die Gnade variiert wird; denn Gnade betrifft direkt die Form des Zusammenhanges von Mensch und Gott. Gott und Mensch sind in diesem Zusammenhang nicht gleichwertige Partner; daß der Mensch aber in dem Bund Gottes mit den Menschen überhaupt Partner sein darf und soll, erfordert schon viel an theologischen Voraussetzungen und Sicherungen, damit solche Aussagen sich nicht mit falschen Inhalten verbinden.

Umgekehrt stellt sich aber auch die Frage, was denn mit dem Widerspruch des Menschen gegen Gott in der Sünde in dem Menschen über den Spruch hinaus anders wird, wie weit der Spruch sich also über den Spruch hinaus auswirkt. Wie weit ist der Mensch Gott ebenbildlich, was die Schrift ja auch von dem Sünder sagt, wenn er im Widerspruch gegen Gott ist und wie kann der Gott ebenbildliche Mensch im Widerspruch zu Gott sein? Mit diesen bekannten Fragen, wie die kreatürliche, ontologische Gutheit nicht die sündige Verderbtheit schriftwidrig einschränke, stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Person in der Einheit des Menschen. Dies ist ja in hohem Maße auch ein Problem der Einheit. Denn wenn der Unterschied von Natur und Person nicht nur theologisch geläufig, sondern auch recht gebraucht und dienlich sein soll, dann wird hinzugedacht, daß der Mensch nicht nur sowohl Person ist wie er auch Natur hat, sondern daß auch eine Einheit, eine Durchdringung beider gemeint ist. Diese Durchdringung, in welcher die Person die Natur ganz personhaft macht und die Person sich in der Natur konkretisiert, ist in der Kreatur aber nicht ohne weiteres gegeben.

Einheit als theologisches Problem hat einen Kulminationspunkt in der Beschreibung der Solidarität aller Menschen in der Sünde. In der Kreatürlichkeit und in dem Menschsein des Menschen darf die Sündhaftigkeit ja nicht begründet werden. Person, Natur und Gnade müssen als theologische Begriffe, d. h. hier zur Beschreibung der Kreatur in ihrem Verständnis zu Gott herangezogen und zusammengebracht werden, um die Solidarität aller in der Sünde, wenn auch als ein Geheimnis, zu beschreiben. Dazu ist dann noch der Begriff der Sündigkeit zu erörtern, wie er in der Solidarität und Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen gebraucht wird und in welchem Verhältnis und Zusammenhang er zur persönlichen Sünde steht. Hier liegt also ein Knotenpunkt theologischer Begrifflichkeit gerade hinsichtlich der Einheit und Einheitlichkeit der Person und der Menschheit. Dieser Knoten kann nicht dadurch gelöst werden, daß man ihn verleugnet; denn ganz unübersehbar besteht die Frage, wie weit denn, wenn alle Menschen in der Erlösungsbedürftigkeit solidarisch sind, der einzelne noch durch sein persönliches Verhalten bestimmt ist, ob nicht die Solidarität sein Personsein in Frage stellt, oder sein Personsein die Solidarität.

Zusammenhang und Einheit im Bereich von Person und Natur gehören also zur theologischen Begrifflichkeit notwendig hinzu. Diese Frage der Einheit taucht auch auf in der Beschreibung der moralischen Beanspruchung des Menschen, näherhin in der Lehre von dem Guten und Bösen, von der schweren Sünde, möglicherweise auch in der Lehre vom Ablaß, vom purgatorium und von der Vollendung des Menschen. Denn die Identifikation der Natur mit der Person und umgekehrt sowie die Identifikation der Gesamtwirklichkeit des Menschen mit der Gnade ist eine Aufgabe des Menschen, welche zur Beschreibung seiner Beanspruchung und auch seiner Vollendung hinzugehört. –

Aus solchen Erwägungen ergibt sich, wie vielfältig die Formen von Einheit und Zusammenhang sind, die schon in der theologischen Beschreibung der Schöpfung gegeben sind. Dir Frage nach den Formen der Einheit in der Christologie und in den Lehren von der Heilsfrucht sind eigener Art, hier treten neue Formen von Einheit und Zusammenhang auf.

3. Wenn sich das Problem der Einheit in der Beschreibung Christi und des Heiles in Christus besonders stellt und nicht mit der Fragestellung in der Schöpfungslehre in eine getan werden kann, dann nicht etwa deshalb, weil die Schöpfungslehre mit der Christologie nichts zu tun hätte, sondern weil die Problemlage in der Christologie so anders ist, daß sie nicht als eine Wiederholung der Problemlage in der Schöpfungslehre betrachtet werden kann. Das schließt nicht Zusammenhänge aus, ja sie werden gefordert; denn die Heilstat Gottes in Christus richtet sich ja auf die Schöpfung, die sündige Schöpfung selbst soll verwandelt werden, so daß Anknüpfungspunkte und Zusammenhänge zwischen Schöpfung und Heilstat bestehen oder gebildet werden müssen. Aber in der Beschreibung Christi liegt ein spezifisches Problem des Zusammenhanges und der Einheit, weil diese in Christus selbst in einer Form vorkommen, welche für Christus wesentlich ist und nur mit theologischem Bemühen festgehalten und zum Ausdruck gebracht werden kann. Denn von Christus muß ja nun etwas ausgesagt werden, was von der Schöpfungslehre her geradzu verwehrt zu sein scheint, daß in Christus Gott ein Geschöpf, ein Mensch geworden ist und auch bleibt. Die theologische Aufgabe besteht nicht in dem Versuch, dieses Geheimnis aufzulösen, sondern das Faktum, wie es etwa in Johannes 1,14 zum Ausdruck kommt, festzuhalten. Damit aber stellt sich die Aufgabe, eine unerhörte Form von Zusammenhang, ja von Einheit anzuerkennen, welche unser Begreifen angesichts der Trans-

zendenz Gottes absolut übersteigt. Denn obwohl Menschwerdung weder die Verwandlung der Menschheit in die Gottheit, noch weniger die der Gottheit in die Menschheit, noch deren Verschmelzung zu einer dritten Natur ist, liegt in Christus doch eine Indentität einmaliger Art von Gott und Mensch vor, so daß man sagen muß: dieser Mensch ist Gott. In der kirchlichen Lehrentfaltung ist mit dem Konzil von Chalzedon das Geheimnis Christi als das Geheimnis jener Einheit beschrieben und festgestellt, wie sie mit der Einzigkeit der göttlichen Person, welche die durch die Transzendenz geschiedenen göttliche und menschliche Natur eint, gegeben ist, ohne diese Naturen zu vermischen. Einerseits liegt hier also in der Einzigkeit der göttlichen Person Einheit in striktem Sinne vor, andererseits verbindet die göttliche Person sich mit der menschlichen Natur und auch die beiden Naturen in spezifischer Form, so nämlich, daß von der Menschwerdung Gottes gesprochen werden kann und muß.

Damit sind aber noch weitere Zusammenhänge gegeben, nämlich der Zusammenhang des konkreten Christus mit dem Vater, auch in seiner Menschheit, und der Zusammenhang des konkreten Christus mit der Menschheit als der zweite Adam und in gewisser Weise mit der ganzen Schöpfung als ihr Haupt, auch in seiner Gottheit. Mit dem ersten Zusammenhang ist es gegeben, daß der göttliche Sohn, welcher von der Menschwerdung an dieser Jesus von Nazareth ein für alle mal ist, auch ein für allemal mit seiner adamitischen Menschheit zur Rechten des Vaters sitzt und so an den göttlichen Funktionen, etwa des Gerichtes und der Herrschaft über die ganze Schöpfung teilnimmt. Die Menschwerdung ist also nicht nur der Modus der Erlösung; sie schafft als bleibendes Faktum in dem erhöhten Herrn eine neue und spezifische Einheit von Gott und Kreatur, mit welcher die angenommene Menschheit, zur Rechten des Vaters erhöht, in den innertrinitarischen Zusammenhang hineingenommen ist. Dieser erhöhende Zusammenhang ist für die Menschheit Christi Gnade in allerhöchstem Sinn und für uns der sichere Ausgangspunkt für das, was wir übernatürlich nennen. Denn in der Menschheit Christi liegt sicher ein für die Kreatur ungeschuldeter Zusammenhang mit Gott und eine das menschliche Wesen übersteigende aber zugleich betreffende und insofern eine übernatürliche Qualifikation vor.

Wie Christus selbst so ist auch die Heilsfrucht ein Geheimnis der Nähe, des Zusammenhanges, in gewissem Sinn auch der Einheit. Denn Christus hat die Erlösungsgnade nicht nur verdient, diese verähnlicht uns vielmehr auch mit Christus, sie bezieht uns auf Christus und vereinigt uns mit Christus; Christus ist causa exemplaris und finalis der Erlösungsgnade. Das bedeutet gewiß nicht, die Erlösungsgnade wiederhole die Gnade der Inkarnation; aber sie verleiht eine Sohnschaft, welche mit der Sohnschaft Christi verähnlicht. Denn Christus ist durch die Annahme der adamitischen Menschheit, nach dem Willen des Vaters und nach seinem eigenen, ungeschmälerten Willen der zweite und machtvollere Adam, das neue Haupt der neuen Menschheit und der Schöpfung. Wir haben also in der Inkarnation den Willen Gottes zu erkennen, die Menschheit und in gewissem Sinn die gesamte Schöpfung mit Christus und darin mit Gott in heilshaften und geheimnisvoll engen Zusammenhang zu bringen. Die uns erlösende Gnade verähnlicht und vereinigt uns so mit Christus, daß darin einerseits keine Identifikation mit Christus, andererseits ein unser Begreifen übersteigender Zusammenhang mit Christus gegeben und anerkannt werden muß. Darum hat der Christ auch das Geschick Christi; »in« und »mit« Christus leben, leiden, sterben, auferstehen, verherrlicht werden und herrschen ist der Kern der Heilswirklichkeit.

Da Gnade immer gnadenhaft enge Verbindung mit Christus und darin mit dem Vater ist, wird darin auch der Rückbezug auf den Schöpfer konkretisiert und gnadenhaft erfüllt. Die Schöpfung ist »durch ihn und auf ihn hin erschaffen, . . . hat in ihm ihren Bestand« (Kol 1,17), heißt ja wohl nicht, Christus leiste den concursus naturalis, sondern die Schöpfung komme in Christus zur Vollendung. Diese Vollendung geschieht also dadurch, daß Christus, in welchem Gott Mensch ist, Haupt der Menschheit und der Schöpfung ist. In Christus ist die Schöpfung also nicht nur vollendet durch ihre Beziehung auf den Schöpfer, sondern durch einen Zusammenhang, der viel enger ist als er mit der Kreatürlichkeit selbst gegeben ist. Christus Haupt der Schöpfung bedeutet ja nicht nur, daß der heilshafte Zusammenhang von Christus verdient ist, sondern daß er Christus einschließt, daß er, ohne mit Christus identisch zu sein oder Christus zu wiederholen, doch über Christus geht.

Von daher ist alle Gnadenwirklichkeit ein Geheimnis der Nähe in striktem Sinn. In der Gnade wird die Welt Reich Gottes als eine neue Form von Einheit, wie überhaupt neue Formen von Zusammenhang und Einheit mit neuen Prinzipien der Einheit entstehen. »Ein Leib und ein Geist. . . . Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allen ist und durch alle und in allen« (Eph 4,4ff). »Gott alles in allem« (1Kor 15,28) als paulinische Formel für die endständliche Vollendung zeigt, das Heil nicht nur das Zurechtrücken der Kreatur in sich, sondern auch und vor allem in ihrem Zusammenhang mit Gott selbst ist. Die dadurch entstehende Form heilshaften Zusammenhanges ist Gemeinschaft des Menschen mit Gott, ist Bund Gottes mit dem Menschen, worin der Mensch Partner Gottes wird. Alles Heil hat als Kern die Gestalt des Bundes Gottes mit dem Menschen. Denn der Mensch ist Person, und die dem Menschen als Person entsprechende Form von Zusammenhang ist Gemeinschaft. Trotzdem kann man fragen, ob Gnade nicht auch Elemente der Einheit einschließt. Die Schrift tut es, indem sie von Weinstock und den Zweigen, von Haupt, Leib und Gliedern spricht. Gewiß könnte sich hier ein falscher, biologistischer Begriff von Gnade und Zusammenhang einschleichen. Andererseits darf die Intensität des gnadenhaften Zusammenhanges nicht an dem von uns Überschaubaren begrenzt werden; denn wie groß die Gemeinschaft und auch die Einheit in der Gemeinschaft werden kann, vermögen wir eigentlich nicht zu übersehen, weil Liebe unbegrenzt wachsen kann. Wenn in der Schrift zur Beschreibung der Gnade neben den vorherrschenden Elementen der Gemeinschaft gelegentlich auch solche der Einheit hinzugezogen werden, dann sicher nicht als Element unterpersonaler Natur, sondern als Zeichen einer unser Begreifen übersteigenden Gemeinschaft, welche mit den uns geläufigen Kategorien personalen Zusammenhanges allein nicht beschrieben werden kann. Jedenfalls zögert die Schrift nicht, auch solche Aussagen zur Beschreibung desselben zu machen.

Die Eucharistie mit den verschiedenen Formen von gnadenhaftem Zusammenhang ist ein Zeichen für diese Elemente in der Gnade überhaupt. Nicht nur haben wir in der Eucharistie eine Identifikation von Kreuzesopfer und Meßopfer, ein Zeichen, wie sehr in der Heilsvermittlung Christus selbst präsent ist; daß Gnade Partizipation an Christus besagt wird nicht minder deutlich in der Eucharistie als Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn. In der Verheißungsrede sind Zusammenhänge beschrieben und beansprucht, die unser Begreifen übersteigen. Es gehören viele Voraussetzungen dazu, wenn man die biblische Beschreibung dieses heiligen Mahles nicht fälschend verspritualisieren will, also anzuerkennen: »Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben«. Für Gleichzeitig-

keit, Möglichkeit, vielleicht auch Notwendigkeit verschiedener Kategorie zur Beschreibung der Gnadenwirklichkeit ist es charakteristisch, daß unbefangen nebeneinander steht: »Mein Fleisch ist eine wahre Speise und mein Blut ist ein wahrer Trank«, und »Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm« (Joh 6, 55.56). »Leib« ist hier sicher keine naturhafte Kategorie, aber doch eine Konkretisierung der Gemeinschaft und ein Übermaß des Zusammenhanges in der Gemeinschaft, so daß wir doch verschiedene Aussagereihen zur Beschreibung des einen, der Gnade als Geheimnis des Zusammenhanges erkennen müssen. Da nun die eucharistische Gnade in gewissem Sinne auch den Höhepunkt der Gnade in der Zeit darstellt, wird dadurch die Gnade erneut ausgewiesen als ein so enger Zusammenhang mit Christus, daß zu seiner Beschreibung auch Elemente der Einheit herangezogen werden, wobei die Eucharistie als Brot des ewigen Lebens zugleich Zeichen und Grund des Zusammenhanges mit Christus und auch der Christen untereinander ist.

Auch in der Kirche findet sich eine Häufung von Formen des Zusammenhanges und der Einheit. Das ist nicht verwunderlich. Da alle Heilsfrucht die Gestalt besonderen Zusammenhanges hat und die Kirche in gewissem Sinne die erste und unmittelbare Heilsfrucht ist, ist auch die Kirche selbst eine Erscheinungsform des Heilszusammenhanges. Die Kirche ist eine, indem sie mit Christus geeint ist und ihre Glieder mit Christus und untereinander eint. Dieser Zusammenhang ist primär und unmittelbar mit der Kirche selbst gegeben. Denn nur in dem von Christus gesetzten und gewährleisteten Zusammenhang mit Christus ist die Kirche die Kirche Jesu Christi.

Die Schrift beschreibt den Zusammenhang der Kirche wie den der Gläubigen mit Christus in vielen und sehr verschiedenen Bildern und Aussagen. Hier ist die Rede von dem Volk Gottes (1 Petr 2, 9f; Röm 9, 25; Apk 18, 4), von der Herde und von Christus als dem Hirten (Joh 10, 1ff), von dem Tempel Gottes (Eph 2, 20; 1 Petr 2, 4f), von Haupt, Leib und Gliedern (Röm 12, 4f; 1 Kor 12, 12ff; Eph 1, 22f), von Weinstock und Zweigen (Joh 15, 1ff). Und die Enzyklika ›Mystici corporis‹, welche den geheimnisvollen Zusammenhang der Kirche mit Christus überhaupt zum Thema hat, spricht davon, daß die Kirche »quasi altera persona Christi« ist (Nr 51), daß sie mit Christus »eine mystische Person« oder den »ganzen Christus« bildet (Nr. 67), und daß Christus und der Papst nur ein Haupt der Kirche bilden (Nr. 39).

Diese Aussagen beschreiben zwar die gleiche Kirche, sie bezeichnen auch einen Zusammenhang, aber sie bezeichnen nicht einen gleichartigen Zusammenhang. Sie reden einerseits, etwa in »Volk Gottes« und in »Braut und Bräutigam« von dem Zusammenhang sich gegenüberstehender Personen und sie sprechen, etwa in dem Gleichnis von dem Weinstock und in »Haupt, Leib und Gliedern« von einem naturhaften Zusammenhang. Auch hier ist, wie bei der Gnade überhaupt, die gleiche Frage, ob eine Aussagereihe der anderen einfachhin unterzuordnen ist, so daß aus ihr nichts entnommen wird, was nicht auch die andere sagt, oder ob weder die eine noch die andere Aussagereihe den Heilszusammenhang erschöpfend oder auch nur hinreichend beschreibt, so daß wir nicht nur zwei Bilderreihen für dasselbe, sondern auch zwei Aussagereihen über den einen Heilszusammenhang mit Christus hätten. Dann werden sich beide Aussagereihen wechselseitig korrigieren, jedoch so, daß sie beide nötig bleiben, weil der Heilszusammenhang mit Christus unser Begreifen übersteigt.

Man kann nun die Kirche selbst, welche in so geartetem Zusammenhang mit Christus steht, sowohl als Heilsmittel wie auch als Heilsfrucht betrachten; in je-

dem Sinne ist die Kirche konstituiert durch ihren besonderen Zusammenhang mit Christus. Als Heilsfrucht ist die Kirche nur eine; denn als rechtfertigende Gnade verbindet heilshaft mit Christus und auch irgendwie mit der Kirche. Wenn die Schöpfung schon eine ist, dann erst recht die Kirche als Heilsfrucht, weil Kirche als Heilsfrucht weitgehend mit dem Reich Gottes eins ist und hier der Wille und die Kraft Christi, mit sich als dem Haupt zu einen und dadurch eine neue Einheit zu bilden, wirksam wird. Sünde trennt, Gnade eint. Da Christus Haupt sein will und in der Heilsgnade auch Haupt ist, hat Christus hier Leib und Glieder in heilshaftem Sinn. Zu dem Christus totus ist die Kirche als Gemeinschaft der Erlösten hinzuzudenken, und zur Kirche und zu jedem Erlösten Christus als Herr, Haupt und Leben.

Daß die Kirche aber auch als Heilsmittel eine ist, überrascht nicht, weil Christus als Haupt die Kirche durch seinen Geist zum Heilsmittel macht und sich darin so mit der Kirche verbindet, daß der eine Christus als Haupt die Einheit der Kirche konstruiert. Der Wille Christi, durch die Kirche die Erlösungsgnade zu vermitteln, schließt die Präsenz Christi durch seinen Geist in der Kirche ein. Sonst wäre die Kirche unfähig, Heil zu vermitteln und also gar nicht Kirche. Auch zur Heilsvermittlung muß die Kirche also Christus als lebengebendes Haupt haben und von daher ist sie nur eine. Das kirchliche Amt, auch das Wort Gottes in der Kirche ist ein Geheimnis des Zusammenhangs mit Christus. Christus und Papst sind nur ein Haupt der Kirche; der Spiritus increatus ist nach »Mystici corporis« Prinzip der Einheit der Kirche. Denn Christus schafft in der Kirche einen solchen Zusammenhang mit sich, daß er sagen kann: »Wer euch hört, hört mich« (Lk 10,16), und »Ich bin das Licht der Welt« (Joh 8,12), aber auch: »Ihr seid das Licht der Welt« (Mt 5,18), und »Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40).

Im Zusammenhang mit der von Christus verheißenen und gewährleisteten Einheit der Kirche stellen sich aber auch spezifische Probleme. Denn zur Einheit der Kirche gehört auch die Einheit im Bekenntnis. Die Christen aber sind durch verschiedene Bekenntnisse gespalten, gleichzeitig aber durch dieselbe Taufe verbunden, da die Taufe heilshaft mit Christus und auch irgendwie mit der Kirche verbindet. Damit aber besteht die Frage, wieweit die Verschiedenheit des Bekenntnisses trennt, wenn die gleiche Taufe auf den einen Herrn verbindet und wieweit die Taufe verbindet, wenn das Bekenntnis trennt. Ganz generell besteht ja die Frage, worin die Kirche einig und eins sein muß, um die eine Kirche Christi zu sein, oder welche Verschiedenheit in der Kirche möglich ist ohne ihre wesentliche Einheit zu schmälern oder gar zu sprengen. Die Einheit der Kirche ist durch den gleichen Glauben und die gleichen Heilsmittel, durch Christus als Haupt, durch seinen heiligen Geist, durch den Papst als sichtbares Haupt der Kirche in verschiedenem Maße und Sinn konstruiert. Die Kraft dieser Einheit erweist sich aber auch darin, daß die Kirche durch die Geschichte hindurch und gleichzeitig verschiedenartige Ausprägungen derselben christlichen Wirklichkeit zu einen vermag, also in ihrer Einheit auch die Vielheit und die Verschiedenheit ermöglicht. Die Grenzen der möglichen Verschiedenheit abzustecken und so in der Verschiedenheit die Einheit zu wahren ist eine der wichtigsten Funktionen der Kirche und des kirchlichen Amtes.

Eine besonders charakteristische Form der Vielheit und der Einheit in der Kirche ist die Gleichzeitigkeit von Papst und Bischöfen, im Ursprung Petrus zugleich Haupt und Glied des Apostelkollegiums. Es wären naheliegende Vereinfachungen, wenn man die Bischöfe restlos von dem Papst oder den Papst restlos

von den Bischöfen abhängig dächte. Das wären fälschende Vereinfachungen, weil darin die Gleichzeitigkeit einer autoritativen Spitze in einem Kollegium göttlicher Setzung und göttlichen Rechtes aufgelöst wäre. Es besteht also in der Kirche die interessante Form von Einheit und Zusammenhang, daß der Papst alle kirchliche Vollmacht in sich vereint und doch diese hohe Spitze ist als Glied des Kollegiums der Bischöfe, welche selbst göttlichen Rechtes sind.

Von allen anderen Erscheinungsformen der Einheit und des Zusammenhanges innerhalb der Heilswirklichkeit abgesehen sei hier noch auf die Erscheinungsform desselben Problems in der Eschatologie hingewiesen. Wenn wir auch vom Endstand vieles nicht wissen, vor allem uns keine nähere Vorstellung von dem verklärten Menschen und der endvollendeten Welt machen können, so beansprucht doch das Mögliche und Notwendige, das hier zu sagen ist, die Theologie und ihren Begriff der Kreatur erheblich. Denn der Endstand ist Vollendung der Kreatur. Vollendung der Kreatur aber ist Vollendung der Kreatur sowohl in sich, vor allem aber in ihrem und durch ihren Zusammenhang mit Gott. Visio Dei als Vollendung für die Kreatur ist zugleich die höchste Form des gnadenhaften Zusammenhanges der Kreatur mit Gott, wie auch die Vollendung der Kreatur in ihrer Eigenwirklichkeit, ja auch in ihrer Eigenständigkeit. Was schon immer galt, daß die Kreatur in der Hinordnung auf Gott zu sich und nicht von sich kommt, zur gnadenhaften partivipatio bestimmt ›in‹ und ›mit‹ Christus sich nicht selbst verliert, das alles kommt im Endstand auf seinen Höhepunkt. Denn hier ist Gott uneingeschränkt und bestimmend »alles in allem«. In dieser Gotterfülltheit ist die Kreatur am engsten mit Gott verbunden und trotzdem, ja gerade dadurch am meisten sie selbst. In Christus war diese formale Struktur, daß Kreatur »in« Gott ganz sie selbst ist, auf einem einmaligen und unwiederholbaren Höhepunkt, der aber doch grundsätzliche Bedeutung hat und exemplarisch ist. Denn obwohl in Christus die Menschheit durch die göttliche Person personhaft ist, ist die Menschheit Christi dadurch nicht reduziert, vielmehr in ihrem Menschsein selbst unüberbietbar vollendet. Damit ist ein für allemal gewährleistet, daß der Zusammenhang der Kreatur mit Gott, daß ihre Hingabe an Gott in Gehorsam und Liebe keine reduzierende Wirkung hat, daß auch die höchste Gnade als höchster Zusammenhang die kreatürliche Eigenwirklichkeit und Eigenwertigkeit nicht vermindert; vielmehr ist Kreatur da am meisten bei sich selbst, wo sie am meisten bei Gott ist. Wenn wir auch zwei Sätze nötig haben, um dies eine, die Kreatur in ihrer gnadenhaften Vollendung zu beschreiben, nämlich Vollendung des Zusammenhanges und Vollendung ihrer Eigenwirklichkeit, so ist dies eine doch nicht als eine unruhige Gleichzeitigkeit von Verschiedenem zu denken, vielmehr so, daß in einem seligen Einen die Kreatur unvorstellbar eng mit Gott verbunden und darin zugleich unüberbietbar sie selbst ist. –

Mit solchen Erwägungen wird für nichts eine Lösung geboten. Aber man kann doch annehmen, daß sie uns den Blick schärfen für die Struktur theologischer Probleme überhaupt und für das, was ihre Lösung sein kann. Die damit gegebene Umständlichkeit ist nicht überflüssig. Sie kommt aus der dialektischen Struktur kreatürlicher Wirklichkeit selbst und ist ein Zeichen dafür, daß wir dieser Dialektik entsprechend Nähe nicht ohne Distanz, Distanz nicht ohne Nähe denken. Wir haben die Zuversicht, daß solche umständliche Behutsamkeit bei der Wahrheit hält und wir geben die Hoffnung nicht auf, daß die Beachtung solcher Strukturen in der Beschreibung der Wirklichkeit dazu beitragen kann, unseren Glauben glaubwürdiger zu machen.

Das »Leib-Modell« und der »Kirchenbegriff« der katholischen Kirche

Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche und ihrer Ämter

Von Johann Auer, Bonn

Wenn unsere Kirche auf dem kommenden zweiten Vatikanischen Konzil einen Beitrag zur Wiedervereinigung aller getauften Christen in der einen Kirche Christi leisten will, muß sie ihr Hauptaugenmerk sowohl ihrem gläubigen Selbstverständnis wie aber auch der wissenschaftlichen Theologie von der Kirche, der Ekklesiologie, zuwenden: sie muß versuchen, so gut es im gegenwärtigen Zeitpunkt möglich ist, auszusagen und darzustellen, wie sie sich selbst versteht und was die Kirche Christi ist und muß die Grundlegung dieses Kirchenbegriffes in der Offenbarung Gottes durch Jesus Christus und seine Entfaltung in der Geschichte dieser Kirche von den Apostolischen Zeiten bis heute aufzeigen und glaubwürdig machen. Große systematische und geschichtliche Vorarbeiten wurden hierfür seit dem ersten Vatikanum geleistet. Im folgenden sei ein kleiner Beitrag zum Systemgedanken auf dem Boden der heutigen Problematik vorgelegt.[1])

Je näher uns eine Wahrheit rückt, je mehr wir sie zu erfassen glauben, um so mehr wird uns auch immer die Problematik derselben Wahrheit offenbar. Auch die religiöse Wahrheit, insofern sie als »Wahrheit« gefaßt wird, ist von diesem Gesetz der allgemeinen Erkenntnislehre nicht ausgeschlossen. Insofern es sich aber nicht bloß um eine Wahrheit, sondern um eine »Wirklichkeit« handelt, gilt auch das Umgekehrte: daß nämlich eine Wirklichkeit, je näher wir sie kennenlernen, um so mehr unsere Stellungnahme und unser Tun aufruft, um nun die Problematik dieser Wirklichkeit durch die aktive Kraft unseres konstruktiven Geistes zu bewältigen. Das zeigt sich am einleuchtendsten in den Naturwissenschaften, die durch die vom Menschengeist geschaffene Mathematik die Geheimnisse der Naturwirklichkeit immer mehr aufzulösen verstanden hat und versteht. In der Theologie, wo das Geheimnis des Glaubens zwar nie aufgelöst und bewältigt werden kann, kommt doch auch einmal der Augenblick, wo das Geheimnis als solches in seinem besonderen Geheimnischarakter durch das menschliche Denken festgelegt werden kann und muß, um dadurch von jeder weiteren Verschiebung oder Entstellung durch menschliches Denken gesichert zu werden. Dieser Prozeß geschah z. B. für die Christus-Wirklichkeit in den dogmatischen Aussagen von der hypostatischen Einigung der beiden Naturen in der einen Person Christi, für die Gotteswirklichkeit in der Lehrbestimmung über das eine göttliche Wesen, das in drei Personen subsistiert, für die eucharistische Wirklichkeit in der dogmatischen Erklärung der Transsubstantiation.

[1]) Der Beitrag ist eine Erweiterung des Artikels »*Corpus Christi Mysticum*« in der Festgabe für Joseph Card. Frings »Die Kirche und ihre Ämter und Stände« Köln (erzb. Ordinariat) 1960, S. 1–23.

Es ist nicht vorauszusehen, wann eine Lehre reif ist für eine solche Definition, ebenso wie man nicht sagen kann, wann etwa in den Naturwissenschaften der Zeitpunkt gekommen sei, daß durch die Entdeckung einer neuen Formel längst aufgestaute Probleme einer Lösung zugeführt würden. Dennoch wird man sagen dürfen, daß sich heute in der theologischen *Lehre von der Kirche* eine Menge von Problemen angesammelt hat, die auf eine Erhellung warten und daß wohl einiges zur Vorbereitung einer solchen Erhellung heute geschehen kann und muß: Die aufgesammelten Probleme müssen einmal zusammengeschaut werden, um durch diesen Conspectus problematum verschiedene Gesichtspunkte freizumachen, die evtl. einen Ausblick auf eine Vorstellung oder einen Begriff eröffnen, der einmal für eine definitive Aussage über das geheimnisvolle Wesen der Kirche von entscheidender Bedeutung sein kann.

Wenn wir nur die wichtigsten theologischen Probleme um die Kirche einleitend hier herausstellen sollen, müssen wir wohl vor allem auf folgende hinweisen: Die Kirche ist erst im zweiten Jahrtausend eigentlich theologisches Problem geworden[2]). Dabei sind bis heute vor allem folgende Wesensfragen angeklungen. Schon im Streit zwischen Sacerdotium und Imperium wurde spürbar, daß Kirche zwar nicht von dieser Welt, aber doch Realität in dieser Welt ist, konkret in Raum und Zeit steht, wie Gott in der Menschheit Christi in dieser Welt geschichtlich anwesend geworden ist; sie ist keine spiritualistische Wirklichkeit, keine nur durch Ideen oder Ideale aufgebaute menschliche Gemeinschaft. Besonders den durch den nominalistischen Geist Wicliffs bestimmten Hussiten gegenüber hat darum Johannes Stojkovič von Ragusa († 1443)[3]) die Sichtbarkeit und Bestimmbarkeit der Kirche durch äußere Notae für das Konzil von Basel herausgestellt. Über alle modernen Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche und gegenüber allen Verirrungen in spiritualistischen christlichen Gemeinschaften, die gerade als »Geist-Kirchen« meist in besondere Abhängigkeit von weltlichen Mächten geraten sind, hat die katholische Kirche dieses ihr Selbstbewußtsein von einer konkreten, geschichtlichen Seinsweise und Aufgabe in dieser Welt und gegenüber dieser Welt festgehalten und entfaltet; mag manche äußere Erscheinung der Kirche von heute zeitbedingt und als bloß faktische Wirklichkeit, nicht ohne weiteres als Wesensausdruck gelten: Zu entscheiden, was im einzelnen wesensbedingt und was zeitbedingt-faktisch ist, wird vielfach der beste Theologe außerstande sein, eben weil diese Unterscheidung schon einen abstrakten Wesensbegriff voraussetzt und einschließt, der der geschichtlichen Gestalt der kirchlichen Wirklichkeit nicht mehr gerecht werden kann.

Eine zweite entscheidende Klärung hat die Kirche in sich selbst in hartem Ringen suchen müssen, erschüttert durch die großen Schwierigkeiten des Exils von Avignon (1309–1377) und besonders durch das große Schisma (1378–1417), die zu einer mehr dogmatischen Kirchenauffassung drängten. In der Auseinandersetzung mit dem Konziliarismus[4]) wurde die wesenhaft hierarchische Ordnung in der Kirche, gegenüber einer aus dem Geist des Nominalismus und Individualismus geborenen, mehr demokratischen Auffassung der Kirche, die sich in der Reformation irgendwie durchzusetzen begann, erarbeitet und gefunden. Was hier

---

[2]) Lit. Zur Geschichte der Ekklesiologie vgl. M. Schmaus, *Kath. Dogm.* III/1 (1958) 874–850 (weiterhin zitiert als »Schmaus«).

[3]) P. Bonaventura Duda OFM, *Johannes Stojkovič de Ragusa OP († 1443)*, Doctrina de cognoscibilitate ecclesiae, Romae 1958; vgl. dazu *Angelicum* 28 (1951) 30–54; K. Binder, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Card. Juan de Torquemada*, Innsbruck 1955.

[4]) Vgl. H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg 1959, 65–79 und Lit. zu Absch. III S. 134.

im Glaubensbewußtsein der Kirche Gestalt gewonnen hatte, fand im Vatikanischen Konzil (1870) in der Erklärung des Jurisdiktionsprimates (und irgendwie auch der Infallibilität des Papstes) einen vorläufigen Abschluß[5]). Doch das eigentliche Problem, das für das Vatikanische Konzil schon vorbereitet war, fand dort keine Behandlung mehr: die dogmatische Klärung des Wesensbegriffes der Kirche. Wenn wir heute die der Vorbereitung dienenden Akten dieses Konzils studieren, möchte man fast mit Dank gegen Gott glauben, Gott selbst könnte es so gefügt haben, daß damals diese Definition nicht mehr zum Austrag kam. Denn vieles hat seitdem in unserem theologischen Denken eine nicht unbedeutende Vertiefung erfahren.

Gewiß haben schon die vorbereitenden Akten für das Vatikanische Konzil als einzig tragenden Ausgangspunkt für eine Definition der Kirche die paulinische Aussage vom »Leib Christi« genommen. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß 1870 auch die dogmatische Überlegung noch sehr stark vom rechtlichen Denken her gesehen und durchforscht worden ist. Schon die Enzyklika Mystici corporis (1943)[6]) hat für diese paulinische Aussage eine mehr dogmatische und geschichtlich konkrete Darlegung gefunden. Ganz besonders sind seitdem drei Probleme neu sichtbar und lebendig geworden, die irgendwie das Ganze der Kirche umfassen und ihre rechte Erhellung auch nur in einem umfassenden Kirchenbegriff finden können. Es sind dies folgende Fragen:

1. Wer gehört eigentlich zur Kirche[7])? Sind Glieder der Kirche alle Getauften (wie es nach der Auffassung des alten Kirchenrechtes bis zum Kodex von 1917 einschließlich gesehen wird) oder nur jene Getauften, die auch der Regierungsgewalt der Kirche untergeordnet sind und die Ganzheit ihrer Lehre und ihrer Sakramente gläubig umfangen (wie es die Enzyklika Mystici corporis im Anschluß an Bellarmin festlegt)? Wohin gehören aber dann die Getauften, die gültig getauft sind und doch nicht der römisch-katholischen Kirche angehören, ja vielleicht auch das wahre, in der Sukzession begründete Bischofsamt in ihrer »Kirche« besitzen, wie etwa die Ostkirche, nur der Regierungsordnung durch das eine Papsttum nicht untergeordnet sind?

2. Wie ist die hierarchische Ordnung innerhalb des Priestertums der Kirche, die Ordnung zwischen Papst, Bischof[8]) und Priester eigentlich dogmatisch, aus dem Wesen der Kirche zu verstehen? Worin besteht das »Mehr« des *Papstamts* gegenüber dem Bischofsamt in der Kirche, von welchem Fundament her ist dieses Mehr zu begründen und zu verstehen? Was ist das Einzigartige des Bischofsamtes, und wie verhalten sich Bischofsamt und Priesteramt zueinander[9])? Ganz allgemein:

[5]) Vgl. C. Butler (übers. H. Lang), *Das Vatikanische Konzil*, München 1933; unter den Quellen ist außer Mansi 49–53 und Col. Lac. VII nun noch zu nennen H. Schauf, *Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Cl. Schrader*, Freiburg 1959 (weiterhin zitiert als »Schauf«).

[6]) Vgl. Schmaus 239–314; Lit. 856–858.

[7]) Vgl. Lit. Schmaus 420: außer Mörsdorf, *K. Rahner*, *Onclin* wären noch zu nennen B. Poschmann, *Die Kirchengliedschaft*, Miss. Rel. Wissensch. 39 (1955) 177–194, 257–268; K. Algermissen, *Aktuelle Gliedschaft in d. Kirche u. d. gnadenhafte Zugehörigkeit bzw. Hinordnung zu ihr*. Th. u. Gl. 46 (1956) 260–275; Schauf 181–183.

[8]) Vgl. K. Rahner, *Primat u. Episkopat*, St. d. Z. 83 (1958) 321–336; Schauf 305–310; J. Ratzinger, *Primat, Episkopat u. Successio Apostolica*, Cath. 13 (1959) 260–277. *Was ist ein Bischof?* Herder Cor. Jan. 1958, 188–194.

[9]) Vgl. J. Beyer, SJ, *Nature et Position du Sacerdoce*, N. R. Th. Avril-Mai 1954 (Extrait 32 S.); J. M. Alonso CMF, *Orden y Jurisdiccion, dos Potestades, una sola Jerarquia en la Constitucion intima de la Iglesia y de su Economia sacramental*, XVI. semana espanola de teologia (1957) 365–454; hier wird Bischofsamt und Priesteramt unter Verkennung des zur Wesensbestimmung der Kirche und ihrer Ämter notwendigen rechtlichen Komponente von einer irgendwie »abstrakten« dogmati-

Wie verhalten sich überhaupt in der Kirche Vollmacht und Amt und Stand zueinander, und was ist das gemeinsam Tragende für diese drei Wirklichkeiten in der einen Kirche Christi?

3. Daneben tritt als ganz neue Frage, die im Vatikanischen Konzil noch nicht zum Anklingen gekommen war, die Frage nach der Stellung des »Laien« in der Kirche[10]). Gibt es überhaupt einen Laien, und was ist der Laie nicht bloß kirchenrechtlich, sondern vom dogmatischen Wesen der Kirche her gesehen? Hat auch er ein bestimmtes Amt in der Kirche, oder hat er gar kein Amt? Gibt es so etwas, einen Stand, der kein Amt hat? Oder muß die Bestimmung vom »Amt« in der Kirche neu geformt werden? Ist Amt in der Kirche etwas anderes als Amt in einer weltlichen Gemeinschaft oder Gesellschaft?

Wollen wir diese Fragen recht beantworten, müssen wir sie zusammen schauen und diesen zusammenfassenden Blick so weit durchhalten, daß in diesem einen Blick wirklich das Bild von der Kirche mit eingefangen wird und von diesem ganzheitlichen Verständnis der Kirche her auch alle diese Fragen als ein einheitlicher Komplex ihre aufeinander abgestimmten Antworten finden können. Suchen wir also zuerst ein gültiges Kirchenbild als Ausgangspunkt für diese unsere Untersuchung.

1. Die Kirche als der mystische Leib Christi

Die Romantik hat durch ihren Sinn für das Organische und das Geschichtliche das paulinische Bild vom »Leib Christi« aufgegriffen und dem Aufklärungsbild von der Kirche als einer christlichen Erziehungs- und Bildungsanstalt bewußt gegenübergestellt. C. Passaglia und sein Schüler Ch. Schrader haben wohl das Verdienst, diese Versuche der Romantik zusammengefaßt zu haben, und durch die Vorarbeiten Schraders für das Vatikanische Konzil hat dieses theologische Unternehmen auch kirchliche Autorität bekommen, auch wenn die Entwürfe über die allgemeine Kirchenlehre nicht mehr zur Beratung gekommen sind. Die Enzyklika vom mystischen Leib Christi hat den Grundgedanken der allgemeinen Ekklesiologie Schraders ausgewertet und weitergedacht, und umfangreich ist die Literatur[11]), die sich wiederum daran geknüpft[12]).

schen Wesensschau her wohl zu sehr auf dieselbe Ebene gestellt. Das Priesteramt ist wesentlich Teilhabe am Bischofsamt, nicht mit ihm identisch, und das Maß dieser Teilhabe gehört zur dogmatischen Wesensbestimmung des Priesteramtes dazu; dabei ist diese »Teilhabe« nicht nur jurisdiktionell sondern von Lehr-, Priester- und Hirtenamt her zu bestimmen. Im Rahmen dieses Aufsatzes wird auf diesen Unterschied nicht eingegangen, sondern nur vom Bischofsamt geredet werden.

[10]) Vgl. Beitrag v. P. Linden, Festschrift f. Jos. Card. Frings, S. 119–139; Schmaus 727–740; Lit. 738f.

[11]) Vgl. oben Anm. 6.

[12]) Es wäre zu fragen, ob dieser paulinische Terminus der einzige oder auch nur der wichtigste Begriff für die Bestimmung der Kirche ist, ob nicht der ältere, heilgeschichtliche Terminus »Volk Gottes«, der im Kirchenrecht durch Morsdorf und in der Dogmatik durch Schmaus neuerdings hervorgehoben wurde, vorzuziehen ist. Die Beantwortung der Frage erforderte eine größere Auseinandersetzung. Der paulinische Terminus hat wohl folgende Vorzüge: a) er ist weniger zeitgeschichtlich belastet, darum einer weiteren Bestimmung und Formung als »terminus technicus« besser zugängig; b) er wird dem wesenhaft Neuen des NB sachlich (Leib) wie geschichtlich (. . . Christi) leichter gerecht; vor allem kann er die neue Gestalt des »Übernatürlichen« (durch Menschwerdung, Erlösung und Geistsendung verwirklicht) und des »Sakramentalen« ganz anders ausdrücken, als der atl. Terminus vom »Volk Gottes«. Vgl. L. Cerfaux, *La Theol. de l' église suivivant S. Paul*, Paris 1948², 3–57.

Für die hier beabsichtigte Untersuchung ist es notwendig, nur eine Frage zu diesem paulinischen Bild kurz zu berühren, die für das Verständnis und die Auswertung dieses paulinischen Bildes von Bedeutung ist, die Frage: Woher stammt dieses Bild vom Leib Christi bei Paulus? – Das Bild vom mystischen Leib Christi, dessen Haupt Christus und dessen Glieder die Gläubigen sind, beinhaltet wenigstens zwei Stücke, die gerne getrennt werden und für die vielfach zwei ganz verschiedene Quellen gesucht werden. Das erste Stück ist die »Organismus-Idee«, die in der stoischen Popularphilosophie ihre besondere Entfaltung gefunden hat und auf die wohl Paulus schon 1 Kor 12,21 rekurriert, wenn er in Übereinstimmung mit Gedanken seines stoischen Zeitgenossen Seneca[13]) schreibt: »Das Auge kann nicht zur Hand sagen: ›Ich bedarf deiner nicht‹«. Die Idee, daß die Menschen als soziale Wesen einander bedürfen und alle wie »Glieder eines ganzen Leibes« in der Gesellschaft zusammengehören, ist der Stoa, besonders der mittleren Stoa in Rom, geläufig, und die paulinische Lehre von der Kirche als einem leibartigen Organismus muß wohl mit dieser Zeitidee in Zusammenhang gebracht werden. Das andere Stück in der Lehre vom mystischen Leib Christi kommt in der Darstellung zum Ausdruck, die Paulus vor allem im Eph- und Kol-Brief entfaltet, die Idee, daß »Christus das Haupt des Leibes« sei. Wie Käsemann, so entwickelt vor allem Schlier[14]) die Ansicht, daß dieses Bild nicht mehr aus der Stoa stamme, sondern mit der gnostischen Vorstellung von einem Übermenschen in Zusammenhang gebracht werden müsse. Paulus bediene sich dieses Bildes, um damit eben den Christen in Kleinasien, die dieses gnostische Bild kannten, seine Kirchenvorstellung klarzumachen. Doch schon Seneca sagt, daß wir »Glieder eines großen Leibes« seien, und Mußner verweist auf Stellen bei Curtius Rufus[15]), dem Zeitgenossen des hl. Paulus, und bei dem Stoiker Plutarch[16]), wo jeweils neben dem Leib ausdrücklich auch das Haupt des Leibes in dem Bild für die Gemeinschaft genannt wird. Wenn Casel für dieses Verhältnis »Leib und Haupt« noch auf die paulinische Deutung der Ehe in Eph 5 und Karl Adam auf die »Adam-Christus-Parallele« in Röm 4 verweisen[17]), Stellen, in denen eine gnostische Deutung schwerlich anzubringen ist, dann dürfte zu dem ganzen Bild von der »Kirche als dem mystischen Leib Christi und Christus als dem Haupt seiner Kirche« wohl gesagt werden, daß es als Ganzes in seinen zwei Stücken einheitlich aus dem stoischen Denken heraus als Bild für eine organische Gemeinschaft erklärt werden darf oder muß. Dann aber bleibt das stoische Organismusdenken die tragende Kraft dieses ganzen Bildes, und dieses stoische Bild ist für Paulus das primäre, natürliche Bild, in dem die Kirche als besonderer Fall, als übernatürliche Ausprägung, subsummiert wird.

[13]) De ira III 31,6f; ep. 95 51f.; vgl. A. Wikenhauser, *Die Kirche als der myst. Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937.

[14]) H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, 91–96; Vgl. unten Anm. 22.

[15]) Die Angaben verdanke ich einem Brief von Fr. Mussner vom 11. 8. 59: Rufus, Historia X 9, 1ff.: Curtius bezeichnet hier den romischen Kaiser als »Haupt« im »Leibe« des Reiches, ohne das der Organismus der »Glieder« (Provinzen) sich auflosen wurde, wenn er schreibt: cum sine suo capite discordia membra trepidarent; das Reich wird vorher als »corpus« bezeichnet. Vgl. S. Tromp, *Caput influit sensum et motum* (Gregorianum 39 (1958) 353–366, wo dieses pl. Bild aus der antiken Medizin deutlich gemacht wird.

[16]) Plutarch, Galba 4, p, 1051: ὁ Οὐίνδιξ ἔγραψε τῷ Γάλβᾳ, παραπαλῶν ἀναδέξασθαί τήν ἡγεμονίαν, καὶ παρασχεῖν ἑαυτόν ἰσχυρῷ σώματι ζητοῦντι κεφαλήν

[17]) Beispiele bei Wikenhauser (Vgl. oben Anm. 13).

II. Der Ausdruck »Mystischer Leib Christi« Begriff, Bild oder Modell?

Steht die innere Einheitlichkeit dieses Bildes durch die Feststellung seiner Provenienz aus der Stoa fest, so ergibt sich die weitere wichtige Frage, welche Funktion dieses Bild nun eigentlich in der Kirchenlehre des hl. Paulus einnimmt. Wenn das Lehramt der Kirche dieses Bild heute als grundlegendes Bild für die Erklärung der Kirche selbst herausstellt und dem Theologen von heute die dogmatische Erarbeitung des Kirchenbegriffes in besonderer Weise aufgegeben ist, ist es von großer Wichtigkeit, die Frage zu klären: Wie hat Paulus selbst, der dieses Bild in die Offenbarung und damit in die Theologie eingeführt hat, dieses Bild gebraucht? Welche Gestalt und Funktion hat dieses Bild im theologischen Denken und Sprechen des hl. Paulus?

Es würde weit über den Rahmen dieses Beitrages hinausführen, das hiermit berührte Problem, das allem dogmatischen Denken und Sprechen[18]) zugrunde liegt, aufzurollen. Zahlreich sind die Versuche der neuesten Zeit zu diesem Problemkreis. Wenn wir ganz schlicht nur das Wesentliche herausstellen wollen, das hier zur Frage steht, müssen wir wohl folgendes nennen: Unsere menschlichen Worte haben die Aufgabe, die zahllosen und verschiedensten Wirklichkeiten, vom innersten menschlichen Geheimnis des Psychischen und Personalen, das sich noch ausdrücken, bis zur äußersten Sinneserfahrung, die sich noch feststellen und beschreiben läßt, von der konkretesten Realität bis zur abstraktesten Bestimmtheit, von einer reinen formalen Ordnung bis zur Mannigfaltigkeit aller Werte und Unwerte, die unsere Stellungnahme aufrufen und fordern, alles was für den Menschen Wirklichkeit und Sinnhaftigkeit, Bedeutung und Wert besitzt, für den sozialen Raum des Menschen um der gemeinsamen Bewältigung der Weltwirklichkeit willen als verstandene und verständliche Wirklichkeit mitteilbar zu machen. Hinter den Worten steht all das, was wir mit Bedeutung und Sinn, Bild, Begriff und Definition näherhin bezeichnen. Je näher der mit den Worten gemeinte Inhalt der außermenschlichen Sache steht, um so formaler und mathematisch stringenter läßt er sich ausdrücken. Je mehr das Wort Ausdruck für menschlich personales Geschehen und Tun oder existentielles Sichverhalten oder Sichbefinden ist, um so mehr eignet ihm die bloße Gestalt der materiellen Beschreibung, die auf Verstehen durch andere angewiesen ist. Für diese Beschreibung bedient sich der Mensch meist der Bilder, die selbst wieder voraussetzen, daß der Hörende ähnliche oder gleiche Erlebnis- oder Erfahrungsinhalte wie der Sprechende besitzt und mit demselben Bilde verknüpft. Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, die mit exakten Begriffen und Formeln arbeiten können, sind alle Kulturwissenschaften in mehr oder weniger hohem Maße auf solche vermittelnde »Bilder« in ihrer Sprache angewiesen, und ganz besonders die Theologie kann ihrer nicht entbehren.

Zwischen dem »*formalen Begriff*« und dem »*materialen Bild*« gibt es nun eine Bestimmtheit, die irgendwie an den beiden teilhat und doch nicht mit einem von ihnen identifiziert werden kann. Dies ist das »*Modell*«. Ein Modell ist nicht bloß

---

[18]) Das Problem ist so wichtig, weil es auch noch innerhalb der Theologie, bei aller Einheitlichkeit dieser Wissenschaft, für das Verhältnis der einzelnen Disziplinen untereinander bestehen bleibt. Es sei vor allem hingewiesen auf: J. Stenzel, *Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition*, Jahrb. f. Philol. 1 (1925) 160–201; Die Sprache, Vortragsreihe d. Bayer. Akad. d. Künste, Darmstadt 1959; E. Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem*, Kerygma u. Dogma 3 (1957) 251–306; *Das Problem der Sprache in Theologie u. Kirche*, Referate vom Deutschen Ev. Kirchentag 1958 in Berlin, Berlin 1959; Charles Worth, *Philosophy and Linguistic Analysis*, Pittsburgh 1959; H. Noack, *Sprache und Offenbarung*, Gütersloh 1960.

ein mehr oder weniger treffendes »Abbild (imago ut imago)« eine Ähnlichkeit des Gemeinten, die bestimmte Züge hervorheben und festhalten soll. Es ist vielmehr ein »eigens erdachtes Vorbild (imago ut signum)«, nach dem etwas noch nicht Wirkliches gestaltet und verwirklicht werden soll (Modell eines Kunstwerkes oder einer Maschine) oder aber eine noch nicht begriffene und nicht durchschaubare Wirklichkeit unserem Verständnis nähergebracht, für uns irgendwie begreiflich oder wenigstens verfügbar gemacht werden soll (Atom-Modell).

In diesem letzten Sinn von »Modell«[19]) greift wohl Paulus diese stoische Vorstellung von einer Gemeinschaft als einem »organischen Leib« auf und versucht, von diesem »Leib-Modell« her das Geheimnis verständlich zu machen, das er gläubig in der Kirche Christi erlebt und erkannt hat. Das alte jüdische Bild von der Qal — Ekklesia, der Gemeinde oder dem Volk der von Gott Erwählten und Berufenen, ist ja durch die Wirklichkeit der »Menschwerdung Gottes« in Jesus Christus zu einer neuen, im strengen Sinne nun »geheimnisvollen« Wirklichkeit geworden, wie alles, was in der Darstellung des Alten Bundes noch für den natürlichen Menschen verständlich war, durch die Menschwerdung Gottes zu einem Mysterium stricte dictum geworden ist (Gott und Gottesvolk, Opfer und Sakrament usw.). Dieses, wir würden heute sagen »übernatürliche« Geheimnis seinen Zuhörern oder Adressaten irgendwie verständlich zu machen, bedient sich Paulus also dieses »Leib-Modells«, für das ihm die stoische Philosophie eine gewisse Vorlage zur Verfügung stellt.

III. Welche Bestimmungen lassen sich aus dem »Leib-Modell« bei Paulus entnehmen?

Das Hauptproblem ist nun, welche Bestimmungen für die Kirche aus diesem Leib-Modell« zu entnehmen sind. Die Bedeutung eines Modells für das in dem Modell Gemeinte oder Eingefangene besteht ja darin, daß es 1. für Sein oder Sinn oder Zweck des Gemeinten Wesentliches festhält und ausdrückt und 2. daß es in seiner das Wesentliche und Formale bestimmenden Einfachheit Ausgangspunkt für manche Folgerungen und weitere Einsichten werden kann. Im Modell ist eben das schöpferische Denken von Anfang an mit am Werk, während im Bild das hinnehmende Verstehen maßgeblich bleibt.

Versuchen wir zuerst die Bestimmungen kurz herauszustellen, die Paulus selbst mit diesem »Leib-Modell« verbindet, wenn er es auf die Kirche anwendet.

a) Das erste ist wohl die innere *Lebensgemeinschaft* aller Christen mit Christus und untereinander, die sowohl Gnadengeschenk wie menschliche Aufgabe bleibt. »Wir viele zusammen sind ein Leib in Christus« (Röm 12,5); »Wir alle sind ja durch die Taufe in einem Geiste zu einem Leibe geworden, Juden wie Heiden, Sklaven wie Freie; und alle sind wir mit einem Geiste durchtränkt« (1 Kor 12,13); »Alle sind Einer in Christus« (Gal 3,28); »Alles und in allen nur Christus« (Kol 3,11).

b) *Christus* ist das *Haupt*, auf das hin und von dem her der ganze Leib lebt: »Ihn hat er zum alles überragenden Haupte der Kirche gemacht, die sein Leib ist, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt« (Eph 1,10,22f.); »Wohnt doch in Christus die ganze Fülle der Gottheit wesenhaft: Ihr aber habt Anteil an dieser Fülle in ihm, dem Haupte jeder Macht und Kraft« (Kol 2,9f.); »Christus in euch, die Hoffnung auf die Verklärung« (Kol 1,27).

[19]) Die Bedeutung dieser »Modellidee« auch für andere »Hilfsbegriffe« des katholischen Dogmas (z. B. »Person-Wesen« in der Trinitätslehre, »Hypostase« in der Christologie. »Substanz« in der Eucharistielehre) wird an anderer Stelle gezeigt werden.

c) Die *Christen* sind *Glieder* dieses Leibes Christi und auch untereinander: »Wie der Leib einer ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber trotz der Vielheit nur einen Leib bilden, so auch Christus« (1 Kor 12,12); Wir alle sind ein Leib, »einzeln aber Glieder untereinander« (Röm 12,5); Wir sind »Glieder seines Leibes« und »Glieder untereinander« (Eph 5,30; 4,25b).

d) Eine besondere Unterscheidung unter den Gliedern hält Paulus noch fest, wo er von der *Mannigfaltigkeit der Aufgaben* und der Ämter in diesem einen Leibe spricht: »Einem jeden von uns aber ist die Gnade verliehen in dem Maße, wie Christus sie geschenkt hat . . . So bestimmte er die einen zu Aposteln, andere zu Propheten, wieder andere zu Evangelisten, andere endlich zu Hirten und Lehrern. Sie sollen die Heiligen zurüsten zur Verrichtung ihres Dienstes, zum Aufbau des Leibes Christi, bis wir alle gelangen zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zur ganzen Mannigfaltigkeit, zum Vollmaß des Alters und der Fülle Christi . . . Das Haupt ist Christus. Von ihm ausgehend wird der ganze Leib durch den Dienst eines jeden Gelenkes zusammengefügt und zusammengehalten und nimmt entsprechend der Arbeitsleistung, die jedem Teilglied zugemessen ist, im leiblichen Wachstum zu, bis er in der Liebe auferbaut ist« (Eph 4,7–16; vgl. Röm 12,6ff.; 1 Kor 12,28). – Von diesem Verständnis des Amtes in der lebendigen Kirche her muß auch die Anordnung des Apostels verstanden werden, Presbyter einzusetzen und Amtsnachfolger zu bestellen (2 Ti 2,2; Tit 1,5) durch Handauflegung (1 Ti 4,14; 2 Ti 1,6), ohne die die Bestellung durch den Heiligen Geist als Episkopos (Apg 20,28) in der Gemeinde nicht vollendet ist.

Wenn wir Ausschau halten darnach, ob Paulus das »Leib-Modell« noch irgendwie näher auswertet, d. h. bestimmten Ämtern etwa auch eine bestimmte Funktion in dem Leib zuspricht, müssen wir feststellen, daß dies nicht der Fall ist. Wo er ausgehend von dem mehr äußerlichen Bild vom Leibe noch von »Gelenken und Sehnen« (Eph 4,16; Kol 2,19b) spricht, sind damit nur allgemein die verschiedenen Ämter oder überhaupt jedes auferbauende Wirken in diesem Leibe[20]) gemeint. Sonst aber werden einzelne Glieder nur im Sinne des stoischen Bildes genannt (1 Kor 12,14–26), um das Zueinander und Füreinander der einzelnen Glieder darzustellen, das keine andere Bewertung zuläßt für die einzelnen Glieder als die, die aus dem je größeren Dienst im Rahmen der ihnen von Christus anvertrauten Aufgabe für das Ganze abgeleitet werden kann.

IV. Ansatzpunkte zu einer »Weiterführung« des »Leib-Modells« in der Ekklesiologie

Betrachtet man das Kirchenbild des hl. Paulus und vergleicht man es mit der entwickelten Kirchenwirklichkeit von heute (– und für das katholische Denken darf zwischen diesen beiden Wirklichkeiten kein Wesensunterschied sein, mögen auch die Erscheinungsbilder recht verschieden wirken, wie etwa auch die Bußpraxis in der Apostelgeschichte und in den Korintherbriefen und unsere heutige Bußpraxis in ihrem Erscheinungsbild für den Außenstehenden kaum mit einer wesensgleichen Sache verbunden werden können –), so wird man festhalten müssen:

1. Die Organisation der Kirche ist bei Paulus noch im Werden und scheint erst in den Pastoralbriefen überhaupt Episkopat und Presbyterat irgendwie unterschieden, so wird in Gal 1,18 wohl die »Bedeutung« des hl. Petrus hervorgehoben.

---

[20]) Schlier (vgl. oben Anm. 14) 207f.

Doch die Idee des »Petrusamtes« ist noch nicht sichtbar, so daß Petrus neben Jakobus und Johannes einfach als »Säulenapostel« (Gal 2,9) erscheint und Paulus seinen Missionsauftrag für die Heiden dem Missionsauftrag des Petrus für die Juden einfach nebenordnen kann (Gal 2,7).

2. Die Kirche erscheint auch noch primär konkretisiert in den einzelnen Gemeinden, und das umfassende Bild von der einen »Kirche Gottes« (Apg 9,31; 20,28) ist noch genommen vom alttestamentlichen »Volk Gottes« und realisiert durch die Missionsreisen der Apostel wie durch das Gebet und das Caritasopfer der einzelnen Gemeinden untereinander (1 Kor 16,1; 2 Kor 8,14; Röm 15,26). Das zuinnerst Tragende ist der eine Glaube an den einen Gott und Herrn und an Jesus Christus und die eine Taufe (Eph 4,4). Die Einheit konkretisiert in einer juristischen Organisation tritt noch nicht deutlich hervor.

3. Die Frage nach der Zugehörigkeit zu der einen Kirche ist noch kein Problem. Wer getauft ist, gehört zur Kirche, auch wenn er zur Strafe am Leben der Gemeinde, zumal am heiligen Opfer nicht teilnehmen darf (1 Kor 5).

Von diesen Tatsachen her ist verständlich, daß das Kirchenbild des hl. Paulus noch bedeutender äußerer Weiterbildung bedarf. Ausgehend von dem oben aufgestellten Begriff von »Modell«, das sowohl das Wesentliche festhält wie auch Raum gibt zu schöpferischem Weiterdenken, sei im folgenden ein Versuch vorgelegt, der das »Leib-Modell« auf die sichtbare Kirche auf Erden in einem engeren Sinne anwendet, auf die Kirche, so wie sie sich in ihrer Organisation im Laufe der Jahrhunderte entwickelt und sichtbar verleiblicht hat in dieser Welt. Anlaß zu diesem Versuch sind folgende vier Überlegungen:

1. Die Kirche ist immer dieselbe, wie sie Christus gestiftet hat, auch wenn sie in dieser Welt sich mit den Mitteln dieser Welt (aber nach dem ewigen Plane Gottes in der Kraft des Geistes Gottes) entfaltet. Das »Leib-Modell«, das Paulus als ein geeignetes Mittel zur Erfassung des Geheimnisses der Kirche erkannte, muß darum auch heute noch dazu geeignet sein, auch für den nunmehr entfalteten Organismus mit all seiner auch rechtlich bestimmbaren Organisation. Paulus hat keine Parallele aus der jüdischen Synagogalverfassung und keine Parallele aus der griechischen oder römischen Staatsverfassung zur Erklärung der Kirche beigezogen, obwohl er gewiß erstere als Rabbinerschüler und bis zu einem gewissen Grade wohl auch letztere aus seiner hellenistischen Bildung gekannt hat. Das philosophische »Leib-Modell« erschien ihm für die Erklärung dieses theologischen Mysteriums geeigneter.

2. Ein Blick in unsere heutige Ekklesiologie zeigt, wie eingangs dargetan, manche scheinbar unlösbaren Probleme. Bei näherem Zusehen kann man sich des Eindruckes nicht ganz erwehren, daß die Unlösbarkeit dieser Probleme aber doch vielfach nur daher komme, daß hier mit schon festgelegten Bildern und Begriffen gearbeitet wird, die dem Mysteriengegenstand »Kirche« nicht mehr gerecht werden können. Mancher Begriff erscheint so juristisch formal[21]) schon bestimmt, daß

[21]) Wenn hier von »juristisch formalen« gegenüber den »dogmatischen« Aussagen mehrfach die Rede ist, muß dazu bemerkt werden: gerade weil es das Kirchenrecht ebenso wie die Dogmatik mit dem Ganzen der lebendigen Kirche zu tun hat, ist diese Unterscheidung von Bedeutung. So sehr auch das Kirchenrecht als theologische Disziplin den theologischen Gegenstand »Kirche« behandelt, wie auch die Dogmatik, was besonders deutlich im »Kirchenrecht« von Kl. Morsdorf sich zeigt, dessen Resultate wiederum weitgehend M. Schmaus in seiner Ekklesiologie verwendet, so bleibt doch bestehen, daß jede dieser Disziplinen den Gegenstand Kirche mit ihren Methoden erarbeitet, was denselben Gegenstand nach Inhalt und innerer Struktur formal entscheidend je verschieden bestimmt. Wo es aber darum geht, die tragende Grundgestalt des Gegenstandes herauszustellen, wird sich diese formale Verschiedenheit immer

er die lebendige Wirklichkeit in der Kirche Christi in ihrer Fülle nicht mehr umfassen und beschreiben kann (man denke etwa an den Begriff des Amtes, wodurch der Laie gewissermaßen nur noch als Objekt des Amtes in Erscheinung tritt).

3. Von ganz besonderer Wichtigkeit scheint hier noch die Feststellung zu sein, daß durch die Hereinnahme exakter juristischer Begriffe in die nähere Bestimmung der Kirche als Ganzer so wie ihrer Gliederungen und Ordnungen eine Spannung entsteht, die einer dogmatischen Klärung oft große Schwierigkeiten bereitet oder, wenn sie nicht beachtet wird, sie in die Gefahr bringt, Wesentliches zu verzeichnen: Ich meine die Spannung zwischen »*positiv rechtlicher*« und »*dogmatisch wesenhafter*« Bestimmung, die oft für eine und dieselbe Sache gemacht werden kann und doch ganz verschieden lauten muß. In der juristischen Bestimmung spielt eben die positive Geschichtlichkeit eine andere Rolle als in der dogmatischen Bestimmung, in der die Geschichtlichkeit nicht fehlen darf (weil alles Christliche wesenhaft geschichtlich ist), in der aber die Geschichtlichkeit einen anderen Charakter und einen anderen Ursprungsgrund hat. Dabei hat die positive juristische Bestimmung bindenden Charakter in einem echten, übernatürlichen Sinn, wie er zur Kirche gehört, und kann dennoch nicht als Wesensbestimmung herausgestellt werden. Diese Unterscheidung ist von großer Bedeutung, da positiv rechtliche Bestimmungen entsprechend den Zeitverhältnissen und Umständen von der zuständigen Autorität geändert werden können, während dogmatische Wesensbestimmungen innerlich unveränderlich sein müssen. Als Beispiel sei etwa hingewiesen auf die Bestimmung von cn 332 § 1 und cn 334 § 3, die die Ernennung des Bischofs allein durch den Papst festlegen, eine bindende positive Rechtsbestimmung, die im Hinblick auf die Geschichte des Bischofsamtes dennoch nicht als dogmatische Wesensbestimmung des Bischofsamtes genannt werden kann, da die früheren Jahrhunderte der Kirche diese Bestimmung nicht kannten. Mit der Spannung zwischen positiv-rechtlicher und dogmatisch-wesenhafter Bestimmung hängt ja auch die Spannung zwischen *erlaubter und gültiger* Ausübung eines Amtes zusammen, die gerade für die Entstehung von eigenen christlichen Gemeinschaften außerhalb der einen, katholischen, apostolischen römischen Kirche von entscheidender Bedeutung ist. Bei der Frage nach der Union wiederum wird heute deutlich, wie sehr die dogmatische Wesensbestimmung (z. B. die Bestimmung über die Wirksamkeit des gültig, wenn auch unerlaubt gespendeten Sakramentes) mächtig und unveränderlich bleibt und die positiv-rechtliche Bestimmung dieser dogmatisch festgelegten Wirklichkeit Rechnung tragend verändert werden kann.

4. Das Wichtigste aber wird erst offenbar, wenn auf den »*sakramentalen*« *Wesenscharakter der Kirche* hingewiesen wird. Was in der sichtbaren Kirche sichtbar erscheint, ist in seiner sichtbaren Erscheinung nicht selbst schon das Ganze der übernatürlichen Wirklichkeit, sondern vielmehr gewissermaßen sakramentales Zeichen für diese Wirklichkeit. Die juristische Bestimmung ist von ihrem Sachgebiet her schon so sehr formal durchgeformt, daß sie vielfach die materialerfüllte Wirklichkeit des Mysteriums nicht mehr in genügender Weise zeichenhaft ausdrücken kann. Für diesen Zeichencharakter sind die Bildbegriffe des »Leib-Modelles« dagegen verwendbar, wie die folgenden Ausführungen zeigen sollen. Man denke nur an die Bestimmung des Papstes als Vikarius Christi: Wird dieses Bild in

---

wieder auswirken. Laufen nicht in unserer Kirchenlehre bis heute eigentlich dogmatische und eigentlich rechtliche Bestimmungen noch vielfach nebeneinander her, wie etwa in der Christologie bis ins vierte Jhdt. Aussagen über den Menschen Jesus und den Logos (vgl. Tertullian und Origenes) nebeneinander bestehen? Gerade um das verbindende Prinzip dieser formal unterschiedenen Aussagen geht es in diesem Versuch mit dem »Leib-Modell«.

seinem juristischen Horizont gefaßt, so führt es zu der Vorstellung, daß die Christen als Glieder des Hauptes auch Glieder des Papstes sein müßten, was unvorstellbar ist.

Diese Überlegungen, besonders die zuletzt genannten Spannungen zwischen juristischem und dogmatischem Denken legen den Versuch nahe, der hier gemacht werden soll. Im Hintergrund steht der nicht unbedeutende Wandel in der Einstellung zur Kirchenfrage, der sich wenigstens seit dem ersten Weltkrieg bemerkbar macht: Ich meine den Wandel in der persönlichen Haltung der Christen zueinander, der durch die Ausbreitung des Unionsgedankens und der ökumenischen Bewegung (besonders durch die Beteiligung der Leitungen der Konfessionsgemeinschaften außerhalb der römisch-katholischen Kirche wie aber auch durch das Interesse der kirchlichen Hierarchie der Römischen Kirche an diesen Zeitbewegungen) entstanden ist. Bleibt auch in jedem Fall die Wahrheit als Wahrheit unantastbar, so ist doch für uns Menschen, die wir auf Erden immer nur »im Spiegel und im Gleichnis« (1 Kor 13,12) die letzten und innersten Zusammenhänge erkennen, von ganz großer Bedeutung, ob wir apologetisch das von uns Erkannte gegen Andersdenkende verteidigen, oder ob wir über die eigene Glaubensüberzeugung und Erkenntnis mit Andersdenkenden vor dem Hintergrund des nie auszuschöpfenden Mysteriums im Gespräch bleiben, treu der unabdingbaren eigenen Glaubensüberzeugung und Lehre der Kirche, und doch offen für eine Weiterentwicklung, die ja nicht immer aus dem Eigenen, sondern auch (und wie oft war in der Kirche die »Häresie« schon Anlaß zur Entfaltung der eigenen Glaubenswahrheit) von außen, ja vom Gegensatz angeregt werden kann.

Wie läßt sich, so müssen wir nun fragen, das »Leib-Modell« des hl. Paulus entsprechend der Weiterentwicklung der Kirchenwirklichkeit heute weiterführen?

V. Das »Leib-Modell« und die Kirche mit ihren Ämtern heute

Wie Paulus in den »Gelenken und Sehnen« des Leibes die Ämter der Kirche abgebildet sieht, weil sie wie jene durch ihren Dienst die einzelnen Glieder der Kirche (d. h. die Gläubigen) miteinander und mit Christus verbinden, so soll hier das »Leib-Modell« entsprechend dem besseren Einblick unserer Zeit in den Organismus des menschlichen Leibes wie aber auch in die differenzierte Entfaltung der Kirche in ihren Ämtern zu einer neuen und tieferen Auswertung gelangen. Die Folgerungen, die wir aus dieser Auswertung im nächsten Abschnitt ziehen wollen, sollen diesen Versuch rechtfertigen.

Die eingangs angedeuteten drei Grundprobleme unserer Zeit, die Frage nach der Zugehörigkeit, nach der hierarchischen Ordnung und nach der Bedeutung des Laien in der Kirche sind Anlaß zu folgender Fortführung und Anwendung des »Leib-Modells« für die Kirche geworden, die in fünf Festsetzungen vorgestellt sei:

1. Wird auf die Kirche in dieser Welt das »Leib-Modell« angewendet, ist von Anfang an daran festzuhalten, daß es sich nicht nur um einen lebendigen, sondern auch um einen mit Geist und Freiheit ausgestatteten Leib handelt, der in seiner freien geistigen Tätigkeit Geschichte und Verantwortung trägt, auch wenn er in gewissen Bezirken seines Wesens der Notwendigkeit der biologischen Gesetze unterworfen ist. Als Vergleich mag der menschliche Leib dienen, in dem die biologische und die geistige Wirklichkeit zusammenwirken müssen, um das Lebewesen Mensch in dieser Welt am Leben zu erhalten[22]). Dabei laufen die Notwen-

[22]) Hierin liegt das Entscheidende, wodurch dieses »Leib-Modell« ein geeigneter Terminus für die Bestimmung der Kirche wird. Durch dieses Moment unterscheidet sich dieser terminus

digkeitsordnung und die Wertordnung wie auch beim Menschen vielfach in entgegengesetzter Richtung, und die Vitalsphäre hat andere Bedeutung als die geistige Sphäre. Das vitale Leben lebt aus sich selbst und hat seine eigene Gesetzlichkeit; der Geist kann dieses Leben nicht schaffen, er setzt es vielmehr für seine eigene Existenz voraus. Dennoch kann und muß der Geist eingreifen, um Unordnungen im Biologischen durch äußere Maßnahmen zu beseitigen oder um die Entfaltung des Lebens durch bessere Bedingungen zu fördern. Man könnte bei der Gegenüberstellung von Vitalsphäre und geistiger Sphäre in diesem »Leib-Modell« an die Gegenüberstellung von Weihegewalt und Jurisdiktionsgewalt in der Kirche[23]) denken. Dabei ist jedoch zu beachten, daß mit dem Ausdruck »Gewalt« schon eine gewisse juristische Vereinseitigung in dieses »Leib-Modell« hineingetragen würde, denn »Gewalt« meint immer etwas Geistiges und die Macht, die im Vitalen liegt, ist nicht eigentlich Gewalt zu nennen. Das wird ja auch sofort spürbar, wenn man etwa die aus der Weihe fließende Fähigkeit, gültig konsekrieren und die Berechtigung etwa des Ortspfarrers, gültig der Eheschließung assistieren zu können, vergleicht. Das sind Ordnungen ganz verschiedener Art, auch wenn in beiden Fällen juristisch von einer »Gewalt« gesprochen wird. Wesentlich ist, daß beide Wirklichkeiten, Leben und Geist im Menschen wie Weihe und Sendung in der Kirche zu ihrem lebendigen geschichtlichen Bestand in dieser Welt zusammengehören.

2. Von dem »Leib-Modell« her wird auch die das juristisch formale Denken immer sprengende Wirklichkeit des »Amtes« in der Kirche nun leichter sichtbar. Nach seinem allgemeinen Begriff und Inhalt wird im Neuen Testament das Amt am häufigsten als διακονία (2 Kor 3,8; 6,3 usw.) bezeichnet, jedoch auch als χάρις (Röm 1,5; 1 Kor 3,10; Gal 2,9) sowie als ἐξουσία (Mark 3,15; 2 Kor 10,8; 13,10). Diese Aussagen könnten alle zusammengefaßt werden in dem Begriff der »Funktion«, die aus dem Ganzen des Leibes und für das Ganze des Leibes bestimmt ist, für das Niedrigere sich vor allem als Dienst erweist, vom Höheren her als Recht oder Pflicht zu verstehen ist und, insofern der Leib in diesem Dienst sich selbst entfaltet und seine Sinnerfüllung findet, Gnadengabe genannt werden muß. Deutlich werden nun in den Evangelien zwei Ämter als Stiftungen Jesu genannt, das Amt der Zwölf oder der Apostel und das Amt des Petrus, die beide deutlich schon durch die Einsetzung sich unterscheiden.

Die Zwölf[24]) (Mark 3,13–19; Luk 6,12–16; Mt 10,1–4) sind vom Herrn selbst

---

technicus von dem bloß organistisch verstandenen stoischen Bild ebenso wie von dem noch naiven biblischen Bild. Es ist jedoch wohl zu beachten, wie im biblischen Bild faktisch durch die Verbindung der Christus-Haupt-Aussage mit der paulinischen Christusmystik das organische Gepräge des stoischen Bildes bereits wesentlich überwunden ist. Die oben vorgetragene Ablehnung des gnostischen Ursprungs dieses Bildes (oben Anm. 14) hat ihren Grund in dem geschichtlichen Zusammenhang; sie möchte jedoch auch den tiefen Unterschied zwischen der pantheistischen Gnosis und der vom jüdischen Gottesbild und dem Damaskuserlebnis getragenen paulinischen Mystik unterstreichen.

[23]) Vgl. Y. Congar, *Ordre et iurisdiction dans l'église*, Irenikon 10 (1933) 22–31, 97–110, 243–252, 401–408; Kl. Mörsdorf, Weihegewalt u. Hirtengewalt in Abgrenzung u. Bezug, Misc. Comillas 16 (1951) 91–110; ders., *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, MThZ 3 (1952) 1–16; M. Kaiser, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des NT u. der Apostolischen Väter*, München 1956; R. A. Strigl, *Grundfragen d. kirchl. Ämterorganisation*, München 1960; Schmaus 708–714.

[24]) δώδεκα, ThWNT (Kittel) II (1935) 321–328; Schmaus 115–119. Christus selbst nennt diese Zwölf »Apostel« (Lc 6,13), wobei dieser jüdische Titel durch Jesus einen neuen, dem Wesen der Kirche Christi entsprechenden Sinn erhält (vgl. Schmaus 120–127); ἀπόστολος, ThWNT (Kittel) I (1933) 406–446.

aus der Schar der 72 Jünger gewählt worden, offenbar im Hinweis auf die zwölf Stammväter des alttestamentlichen Gottesvolkes. Darum wird ihnen auch verheißen, daß sie auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden (Mt 19,28), und als Judas abgefallen war, da nannte Petrus bewußt die Funktion dieser Zwölf ein »Amt« (διακονία Apg 1,17), und im Anschluß an Psalm 109,8 weist er darauf hin, daß dieses »Amt« (ἐπισκοπή) nun ein anderer erhalten soll, und Matthias wird durch das Los, in dem das Wirken des Geistes gesehen wird, dafür bestimmt[25]). Diese Zwölf sind allein beim Abschiedsmahl, beim letzten Pascha Jesu zugegen und feiern mit ihm dieses geheimnisvolle neue Pascha und erhalten den Befehl: »Tut dies (je immer aufs neue) zu meinem Gedächtnis« (Luk 22,14; 1 Kor 11,24, 25). Sie allein, diese Zwölf, sind es wohl auch, die am Abend des Auferstehungstages das Wort des Herrn vernehmen: »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch ... Empfanget Heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten[26])« (Joh 20,21–23). Von diesem Schriftzeugnis her muß man sagen: Dieses Apostelamt, das nach dem Glauben der alten Kirche in den Bischöfen der Kirche, »die vom Heiligen Geist eingesetzt sind, die Kirche Gottes zu leiten« (Apg 20,28), weiterlebt, ist im eigentlichen Sinn ein *Amt, das dem »Leben« der Kirche unmittelbar dient:* Die Zwölf sind die Stammväter des Neuen Gottesvolkes, und sie verwalten primär die Gnade der Erlösung im Mysterium der heiligen Eucharistie[27]), und sie rekonziliieren im Bußgericht[28]).

Von anderer Art ist nach dem Einsetzungsbericht der Schrift das *Amt des Petrus*[29]). Schon im Verheißungswort wird dies deutlich: »Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Ekklesia bauen, und die Pforten des Hades werden sie nicht überwältigen. Dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was immer du auf Erden binden wirst, wird gebunden sein im Himmel, und was immer du auf Erden lösen wirst, wird gelöst sein im Himmel« (Mt 16,18f.). Nicht um Lebensfunktionen geht es hier, sondern um *Ordnungs- und Sicherungsfunktionen:* Petrus wird der unerschütterliche Grund des Hauses der Gemeinde Christi sein, und er wird die Schlüsselgewalt des rechtsgültigen Erlaubens und Verbietens, Verurteilens und Begnadigens haben[30]). Für ihn wird keine Parallele aus dem alttestamentlichen Gottesbund angegeben wie für die Zwölf. Sein Amt ist etwas Neues. Mag der Ausdruck »auf Erden und im Himmel« aus der Rechtssprache des Synedriums genommen sein, von einer Anspielung etwa auf ein alt-

[25]) Paulus, der von Christus, dem Auferstandenen, unmittelbar berufen wird, nennt sich selbst »Apostel« und wird als solcher von den Zwölfen anerkannt, aber nie als einer der Zwölf in der Offenbarung aufgezählt. Erst die Kirche hat im »Communicantes« der Messe Paulus statt Matthias eingesetzt, den sie im »Nobis quoque« unter den »Aposteln und Martyrern« neben Johannes d. Täufer und Barnabas nachholt. Paulus war eben noch unmittelbar von Christus berufen, während Matthias durch das Los der Jünger bestimmt worden war (vgl. Schmaus 127–133).

[26]) Aus der Angabe, daß es spät am Abend war und sie sich eingeschlossen hatten, sowie aus der folgenden Erzählung über Thomas, der »einer der Zwölf« (Jo 20,24) war, darf man wohl schließen, daß die μαθηταί hier die δώδεκα sind.

[27]) Wenigstens dadurch, daß sie allein das Priesteramt in der Weihe fruchtbar weitertragen, während das Priesteramt des einfachen Priesters mit seinem Tode unfruchtbar erlischt.

[28]) Wenigstens dadurch, daß ihnen durch ihr Amt die Jurisdiktion eignet, an der sie durch Sendung den von ihnen geweihten, einfachen Priestern Anteil geben.

[29]) Schmaus 155–185.

[30]) Vgl. auch Leo Baeck, *Aus drei Jahrtausenden* (Tübingen 1958) 199–202; zum »Felsen« vgl. Is 28,16; 1 Kor 3,11; Mt 7,24; zum »Schlüssel« vgl. Is 22,20ff; Apc 3,7; Leo I sermo 4 u. 5. u. 83.

testamentliches Amt (des Hohen Priesters?) kann nicht die Rede sein. Ganz ähnlich stellt das Einsetzungswort das Petrusamt als etwas Einmaliges und Eigenes hin. Ausgangspunkt ist die Frage des Herrn an Petrus, ob er Ihn mehr liebe als die anderen (Joh 21,15). Schon diese Unterscheidung von den anderen, auch wenn sie Anspielung auf den Schwur des Petrus im Abendmahlssaal sein sollte (Mk 14,29), ist auffällig. Auf die dreimalige Frage (vielleicht unausgesprochen eine Anspielung auf die dreimalige Verleugnung) erhält Petrus nach seiner Antwort jeweils den Auftrag: »Weide (du) meine Lämmer (Schafe)« (Joh 21,15,16–17). Das Bild vom »Weiden der Schafe« ist eindeutig ein Bild für die Oberleitung der Gemeinde Jesu, der Kirche (Joh 10,4,27; Apg 20,28; 1 Petr 2,25). Eine Ordnungsfunktion, die dem Leben dient, um des Lebens willen da ist, das Weiden wird dem Petrus allein für die ganze Kirche Christi übertragen. Besonders klar wird die Bedeutung des Petrusamtes für das Ganze der Kirche wie gegenüber dem Amt der Zwölf endlich herausgestellt in dem Wort des Herrn an Petrus, das er anläßlich eines Rangstreites unter den Zwölfen sprach (Lc 22,24–32; bes. 31f.): »Simon, Simon, siehe der Satan hat sich euch ausgebeten, um euch wie Weizen zu sieben. Ich aber habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht nachlasse. Du aber, wenn du bekehrt sein wirst, stärke deine Brüder!« Mag dieses Wort sich zunächst auf die Situation im Leiden Jesu beziehen, wo alle Apostel fliehen und Petrus den Herrn und Meister verrät; dennoch leitet Petrus (und nicht Johannes, der unter dem Kreuze stand und die Mutter des Herrn zu sich nahm) nach seiner Bekehrung und zumal seit dem Pfingstfest die Urkirche (von der Wahl des Matthias bis zum Apostelkonzil: Apg 2–15). Auch wenn alle Apostel »Brüder« des Petrus sind und also auch er ihr Bruder ist: dennoch wird ihm eine eigene, einmalig große Aufgabe gegenüber seinen Brüdern übertragen, für die er noch dazu durch das nur für ihn verrichtete Gebet des Herrn befähigt wird. Wie aber das Apostelamt im Bischofsamt der Kirche weiterlebt, so muß auch das Petrusamt im Papstamt weiterleben, weil diese Ämter in der Zelle der Kirche, wie sie Christus geschaffen hat, angelegt sind, und darum in der Entfaltung dieser Kirchenzelle zur Weltkirche nicht verlorengehen können, sonst hätte die Kirche Christi das ihr von Christus verliehene Wesen verloren. Die Frage ist nun: Wie läßt sich dieses Verständnis von Amt und wie lassen sich besonders das Apostelamt und das Petrusamt in dem eingangs charakterisierten »Leib-Modell« sinnvoll unterbringen, so daß gerade dieses »Leib-Modell« eine bildmäßige Sicherung der charakteristischen Verschiedenheit und des gemeinsamen Funktionscharakters dieser Ämter für die Kirche darstellen kann?

3. Wie oben dargestellt, gehört zu dem Leibmodell hier neben der Lebenssphäre wesenhaft die geistige Sphäre; in diesem »Leib« wirken die Lebensfunktion und die Ordnungsfunktion zur Erhaltung und zum Aufbau des ganzen Leibes zusammen. Von der dargestellten Konzeption des Apostel- und des Petrusamtes (oder des Bischofs- und des Papstamtes) her ist der primäre Sinn des Bischofsamtes die Lebenssphäre, die eigentlich priesterliche Sphäre im Vollsinn von Priestertum, während der primäre Sinn des Papstamtes die Ordnungssphäre bleibt. Wenn hier beim Bischofsamt von einer priesterlichen Sphäre im Vollsinn gesprochen wird, könnte dies gerade in diesem »Leib-Modell« andeutungsweise noch geklärt werden. Dabei kann, wie bei jeder Anwendung eines Modells auf die gemeinte Wirklichkeit, auch hier aber nur auf Ähnlichkeiten in den formalen Verhältnissen verwiesen werden; material besteht zwischen Modell und Wirklichkeit keine Ähnlichkeitsbeziehung. Das Priesteramt im Vollsinn, das Apostelamt, umfaßt nach dem Vorbild Jesu Christi und nach der Wirklichkeit, die die Offen-

barung mit dem Apostelamt selbst verbindet, folgende drei Kreise: *Das Priesteramt, das Lehramt und das Hirtenamt*[31]). Ein Blick auf die Lebenssphäre des Menschen zeigt, daß auch hier drei Kreise grundlegend zusammenwirken müssen, soll das Leben erhalten bleiben: Der Atmungskreislauf, der Blutkreislauf und der Kreislauf der Ernährung. Wird einer dieser drei Kreise zerstört, ist der Organismus nicht mehr lebensfähig. Wie diese drei Kreise zusammen die Lebenssphäre des Menschen sichern, so sichert das Apostelamt das Leben der Kirche. Das Petrus- oder Papstamt ist nun nicht etwa mit einem dieser drei Lebenskreise zu identifizieren, sondern es entspricht in diesem »Leib-Modell« der geistigen Sphäre, die vom Verstand und Willen, von der freien Geistigkeit her für das Leben dieses Leibes geleistet werden muß. Viele Störungen, die irgendwie immer »von außen« diese Lebenssphäre bedrohen, können von der Geistsphäre her erkannt und so abgestellt werden. Alle Anordnungen dieser Geistsphäre haben dem Leben zu dienen, aber ihr Dienst ist nicht lebentragend wie die Tätigkeit der drei Lebenskreisläufe im Organismus, sondern lebenordnend oder noch besser Lebensbedingungen ordnend. Diese Ordnung der äußeren Lebensbedingungen kann in der umfassenden Ganzheit nicht von der Lebenssphäre selbst, sondern nur von der geistigen Ordnungssphäre her geleistet werden. Wohl besitzt die Lebenssphäre auch aus sich abwehrende und ordnende Kräfte; aber diese sind jeweils nur für Teilordnungen bestimmt. – Was hier gesagt wird, ist auf Bilder bezogen, also irgendwie bildliche Aussage; die Folgerungen im nächsten Abschnitt werden zeigen, welche Vorteile diese bildhaften Aussagen gegenüber den formalen juristischen Aussagen für das dogmatische Verständnis der Kirche und ihrer Ämter haben können.

4. Lassen sich so in diesem »Leib-Modell« die grundlegenden Ämter des Bischofs und des Papstes in ihrer Differenzierung wie in der Gemeinsamkeit ihrer Dienstfunktion und ihrer Notwendigkeit für das Ganze des Leibes der Kirche überschaubar darstellen, so kann aus diesem Bild noch eine andere Frage einmal angegangen werden, die gerade in der Kirchenlehre von heute eine gewisse crux darstellt: Die Frage nach der dogmatischen Bedeutung, nach dem eigentlichen Sein des *Laien in der Kirche*[32]). Als Ausgangspunkt für diese Überlegung mag die Feststellung dienen, daß es in einem Organismus nichts gibt, was nicht selbst dem Ganzen dienen müßte und was nicht ausgeschieden werden müßte oder zugrunde ginge, wenn es nicht mehr dem Ganzen diente. In der mehr juristischen Darstellungsweise, die die Kirche mit ihren Ämtern seit dem Mittelalter gefunden hat, ist der sog. Laie eigentlich immer mehr zum »Objekt« geworden, und von einem eigentlichen »Amt« des Laien ist zumal seit dem Tridentinum in der Kirche nicht mehr die Rede. Wenn seit dem ersten Weltkrieg die Frage nach dem »allgemeinen oder dem Taufpriestertum des Laien« wachgeworden ist und heute sehr viel über den Laien gesprochen wird, darf wohl darauf hingewiesen werden, daß dieses »Leib-Modell« einen Ansatzpunkt für ein sehr tiefes Verständnis des »Amtes« des Laien oder seines Dienstes für das Ganze der Kirche bietet. Die

[31]) Schmaus 708–727; diese Wirklichkeit, für das AT und Christus und die Apostel in der Schrift bezeugt, läßt sich auch vom Menschen her tiefer verstehen: das Lehramt hat es mit der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, das Hirtenamt mit der Gehorsamsfähigkeit (Willen), das Priesteramt aber mit der innersten personalen Fähigkeit des Menschen zur Selbsthingabe in Anbetung und Opfer zu tun. Wohl könnte man sagen, daß es in der christlichen Wahrheit nicht um γνῶσις und ἐπιστήμη geht, sondern um πίστις geht, die auf Verkündigung (κήρυγμα) und Zeugnis (μαρτύριον) aufbaut. Doch wäre hier nicht die Wahrheit (ἀλήθεια) [vgl. ThWNT (Kittel) I (1949) 233–248] doch zu wenig ernst genommen?

[32]) Schmaus 727–740.

oben genannten drei Lebenskreisläufe, die das innere Leben des Organismus garantieren, sind als »Kreisläufe« abhängig nicht bloß von den Organen oder den Kräften, die den Kreislauf in Bewegung bringen, sondern ebenso wesentlich von der Geschlossenheit dieses Kreislaufes, d. h. vor allem von der Austausch- und Übersetzungstätigkeit, die an den kritischen Stellen dieses Kreislaufes durch einzelne Zellen[33]) oder Organe geleistet werden muß (man denke an die Tätigkeit der Kapillargefäße und der Lungenbläschen usw.), soll der Lebenskreislauf nicht durch »Kreislaufunterbrechung« zum Stillstand kommen und das Lebewesen nicht durch Isolierung aus der »nicht lebendigen Welt«, die notwendige Voraussetzung und Grundlage seines Lebens ist, absterben. Die Zelle oder dieses kritische Organ im Kreislauf des Lebens hat also gleichzeitig zwei große Aufgaben zu erfüllen: sie muß den Kreislauf schließen und in seiner Geschlossenheit erhalten und ermöglichen, indem sie zugleich den Austausch zwischen verbrauchtem Abfall und brauchbarem neuem Lebensstoff wirkt und die Übersetzung des neuen, noch nicht organischen Stoffes in einen organischen Bestandteil des Lebewesens einleitet. Dieser Dienst im Organismus des Leibes tritt äußerlich am wenigsten in Erscheinung und ist doch für die Erhaltung des Lebens ebenso wesentlich, wie die Tätigkeit der großen Lebensorgane und der Ordnungsorgane oder -funktionen. Ist nicht das Wirken des Laien in der Kirche gerade diesem Dienst und dieser Aufgabe der kritischen Zellen und Organe am besten vergleichbar, sowohl in seiner äußerlichen Unscheinbarkeit wie aber auch in seiner inneren Notwendigkeit und Bedeutung? Vielleicht ist dieses Wirken schwerer als »amtliches« Wirken zu erkennen, weil zu einem Amt gewöhnlich ein bestimmter »Wirkungsbereich« angegeben werden muß, während das Wirken dieser kritischen Zellen oder Organe wie die Tätigkeit des Laien in der Kirche nicht von vorneherein bestimmbar, sondern vielmehr von der geschichtlichen Situation bestimmt ist und der Möglichkeit nach eigentlich für das Ganze des Organismus da ist. Auch sind die Laien »viele«, so daß bei einer bloß sachlichen (nicht auf die heilsgeschichtliche Sendung des einzelnen sehenden) Betrachtung des Laienamtes meist das Wirken des einzelnen durch das Wirken vieler anderer ersetzt werden kann, weshalb hier schlecht ein sachlicher Amtsbereich angegeben werden kann wie etwa bei den »wenigen« Bischöfen und gar bei dem »einen« Papst. Mit dieser »Häufigkeit« der Amtsträger mag in dieser Welt auch die weltliche Art der verschiedenen »Wertschätzung« dieser verschiedenen Ämter erklärt werden. Für die Welt ist ja Seltenheitscharakter ein Grund für höhere Wertschätzung. Wegen der Häufigkeit des Laienamtes und mangels Angabe eines fest umschriebenen Amtsbereiches (bei einer allgemeinen, sachlichen, nicht heilsgeschichtlichen Betrachtung des einzelnen oder des heilsgeschichtlichen Amtes eines einzelnen Laien) ist es darum auch sehr schwer, die rechte Bezeichnung für dieses wichtige Laienamt zu finden. Wie das Bischofsamt als »Lebensamt« primär zeugend dem Leben der

---

[33]) Vgl. dazu das Werk: »*Die Zelle in Kirche und Welt*«, herausgegeben v. A. Spitaler, Köln (Styria-Verlag) 1960, sowie K. Rahner, *Die sakramentale Grundlegung des Laien in der Kirche*, GuL 33 (1960) 119–132. Hier wird das Sein des Christen vor allem aus seiner wesenhaften missionarischen Aufgabe heraus gesehen und zum Schluß gesagt: »Der Laie in der Kirche ist kein Laie, sondern . . . ein Christ!« Deutlich wird hier das dynamische Element des christlichen Wesens gekennzeichnet. Vielleicht verbindet die Vorstellung vom Christen als »Zelle« oder kritischem Organ im Lebenskreislauf des myst. Leibes Christi besser das notwendige dynamische mit dem ebenso notwendigen statischen Element. Die praktische Auswirkung dieses »Laien-verständnisses« ist in den »Kleinen Brüdern« des Charles de Foucauld wie in den ernsten Versuchen der »Arbeiterpriester« zu sehen, wo die priesterliche Lebensfunktion inmitten laienhafter Existenz sichtbar wird.

Kirche selbst dient, so muß das Papstamt als »Ordnungsamt« dieses Leben fördern und schützen und das Laienamt hat ebenso der Möglichkeit und Erhaltung dieses Lebens zu dienen: aber wodurch? Wie ist dieses Amt zu nennen? Möge nach dem bisher Gesagten einmal der Terminus »Vermittlungsamt« gewählt sein, denn das Laienamt hat in besonderer Weise zu »vermitteln« zwischen Welt und Kirche, Leib Christi und dem, was noch nicht Leib Christi ist, aber dazu bestimmt ist, Leib Christi zu werden. Erst in dieser »allseitigen Vermittlung« wird das »Gesamtleben« des Leibes der Kirche in dieser Welt möglich und die Geschlossenheit des immer auf Offenheit hin angelegten Kreislaufes allen Lebens erhalten. So erscheinen am Ende die drei Ämter der Kirche, das *Papstamt*, das *Bischofsamt* und das *Laienamt* in gleicher Weise (in einer sachlichen Betrachtung) wesentlich für das Leben der Kirche: das Bischofsamt als »Lebensamt« trägt, stets neues Leben zeugend, dieses Leben der Kirche, das Papstamt als »Ordnungsamt« garantiert die für alles Leben wesenhafte »Ordnung«, die in diesem Falle noch dazu als »übernatürliche Ordnung« im Papstamt aus Christi Verheißung und Geist niedergelegt ist (. . . und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen . . .!) und das Laienamt als »Vermittlungsamt« ermöglicht und sichert dieses Leben der Kirche durch sein vermittelndes Wirken für das Wachstum der Kirche Christi in diese (noch nicht christliche) Welt hinein (. . . wer nicht für mich ist, ist gegen mich und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut. Lc 11,23)[34]). So gehören dem Bischofsamt wesentlich die lebenspendenden Aufgaben der Verkündigung des lebendigen Wortes Gottes, der Weihe von dem übernatürlichen Leben dienenden Bischöfen und Priestern und der lebenbewahrenden und umsorgenden Vaterliebe zu, während dem Papstamt die Sicherung des Gotteswortes in dieser Welt (Unfehlbarkeit), der Gottesordnung in ihrer rechtlichen Gestalt in dieser Welt (Jurisdictionsprimat) und der Ausbreitung des Reiches Christi in die noch oder immer unchristliche »Welt« hinein durch allumfassende Hirtentreue und Hirtensorge (vicarius Christi-Weltmission) aufgegeben ist. Das Laienamt aber wird seine ihm in Taufe und Firmung und vom Opferaltar täglich auferlegte Aufgabe in den weltgestaltenden Werken, in den weltgewinnenden Kämpfen und in den weltverändernden Leiden erfüllen, eine Aufgabe, die noch dazu für jeden Laien eine eigene, heilsgeschichtlich bestimmte und endgültige Verantwortung erheischende Gestalt hat. – Das eingeführte »Leib-Modell« mag die spezielle Funktion der einzelnen Ämter wie ihr Zusammenwirken und Zusammenbestehen in etwa deutlich machen.

5. Das vielleicht Befremdende (oder für manchen vielleicht auch Verdächtige) dieses Versuches mag darin liegen, daß hier die Kirche ganz in sich betrachtet wird, während wir sonst gerade gewohnt sind, vom paulinischen Bild her die Kirche als Leib Christi zu sehen, d. h. als einen Leib in dieser Welt, dessen Haupt Christus, der verklärte Herr, und dessen Seele und Leben irgendwie der Geist ist. Die Ämter der Kirche werden dann durch die besondere Sendung und den beson-

[34]) Dieses Wort ist von Christus wohl bei dem Gespräch gelegentlich der Austreibung eines Teufels zugunsten einer klaren, kompromißlosen Entscheidungshaltung der Apostel gesprochen und schließt in sich 1. Der Gemeinte (»wer!«) weiß, wer Christus ist; 2. er geht bewußt nicht mit Christus; 3. es handelt sich hier um eine Entscheidung unmittelbar und direkt gegen Christus selbst. – Das reziprok klingende Parallelwort Lc 9,50 (»wer nicht gegen euch ist, der ist für euch«) ist dagegen gegen die menschliche Eifersucht der Apostel gesprochen und schließt in sich: 1. der Gemeinte (»wer!«) kennt Christus noch nicht genau und gehört nicht zu ihm (natürlicher Gottsucher); 2. er will Christus dienen, ist aber noch im Irrtum über Lehre und Kirche Christi; 3. er ist nicht gegen Christus, eigentlich auch nicht gegen seine Kirche, auch wenn er nicht zu ihr gehört (materieller Häretiker oder Schismatiker).

deren Amtsauftrag Christi festgelegt. Bei aller selbstverständlichen Gültigkeit dieses biblischen Bildes ist doch nicht zu verkennen, daß es noch naives Bild ist, das für die theologische Auswertung zu einem theologischen Bild weiterentwickelt werden muß, was eben in diesem »Leib-Modell« versucht werden soll. Was in dem biblischen Bild noch nicht zum Ausdruck kommt, soll in dem theologischen Modellbild aussagbar werden: *daß* nämlich die *Kirche* selbst in dieser Welt *»sakramentalen« Charakter hat*[35]), d. h. daß die Kirche nicht nur so zu verstehen ist, daß »hinter« dem Leib in dieser Welt die Wirklichkeit Christi und seines Geistes steht, sondern daß Kirche vielmehr so bestimmt werden muß, daß gerade die irdische, politische, juristische, soziologische Wirklichkeit der Kirche in dieser Welt selbst »sakramentales Zeichen« und dadurch Garant für die göttliche Wirklichkeit ist (so wie nicht »hinter« dem Menschen Jesus von Nazareth der Messias und das Göttliche nur geglaubt werden mußte, sondern gerade der Mensch Jesus von Nazareth in seiner Geschichte und seinem geschichtlichen Werk Garant für die Anwesenheit Gottes und seines Wirkens war). Die Kirche als sakramentale Wirklichkeit muß darum in einem »Leib-Modell« betrachtet werden, dem eine gewisse »Immanenz« eignet, so wie etwa die sakramentalen Zeichen als weltimmanente Zeichen verstanden und geklärt werden müssen. Erst in dieser Betrachtungsweise wird jedes »Glied« in diesem Leib auch wirklich ganz ernst als »Glied Christi« verstanden und der Gedanke des hl. Paulus von der Vielfalt der Ämter, die aber alle unmittelbar Ämter Christi sind, wird durchführbar. Erst hier wird in etwa spürbar und wirksam die Erkenntnis, daß auch auf den »mystischen Leib Christi« die philosophische Erkenntnis aus der menschlichen Anthropologie anwendbar ist: Der Mensch besitzt nicht seinen Leib, sondern er (Subjekt) ist in gewisser Hinsicht sein Leib (Prädikatsnomen)[36]). Die umgekehrte Aussage, daß der Leib (Subjekt) auch der Mensch selbst (Prädikatsnomen) sei, ist falsch. Vielleicht werden diese Aussagen deutlicher, wenn wir uns nunmehr den Folgerungen aus dem Gesagten zuwenden.

VI. Folgerungen aus der Anwendung des »Leib-Modelles« auf die Kirche und ihre Ämter

Um den hier vorgegebenen Rahmen nicht zu sprengen, und da manches von dem Gesagten noch weiter durchgedacht und vertieft werden muß, seien nur einige wichtigere Folgerungen hier vorgestellt. Ganz allgemein ist wohl zu sagen, daß in dieser immanenten, sakramentalen Betrachtung der Kirche unter dem »Leib-Modell« sowohl die innere Einheit und Differenziertheit der Kirche und ihrer Ämter wie auch das Verhältnis ihrer natürlichen Ordnung und ihrer übernatürlichen Wirklichkeit sowie die notwendige Zusammengehörigkeit einer innerlich notwendigen Lebensordnung und einer freien positiven Rechtsordnung als wesenhaft für die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche in tieferer Weise zusammengeschaut und durchschaubar gemacht werden kann. Ganz besonders sei

---

[35]) Vgl. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953, und die Besprechung von Zeller in Z. k. Th. 76 (1954) 94–99. Das »sakramental« meint nicht eine formale oder institutionelle Bestimmung, sondern das »Mysterium«, wie es in Jesus Christus durch *Incarnation* und *Verklärung* und (eucharistische Gegenwart) *Verwandlung* wie auch durch die *Sendung* in dieser Welt realisiert ist.

[36]) So muß man auch sagen: Der mystische Leib Christi (Subjekt) ist die Kirche (Prädikatsnomen), wobei »der mystische Leib Christi« hier die sichtbare Erscheinung der Kirche in dieser Welt aber als sakramentales Zeichen verstanden, »die Kirche«, der Christus continuus in dieser Welt ist.

auf folgende möglichen Einsichten als Folgerungen aus dem Gesagten hingewiesen:

a) Zunächst ein paar Hinweise für das Verhältnis der beiden tragenden Ämter der Kirche, des Papst- und Bischofsamtes zueinander: Die Kirchengeschichte zeigt uns, wie das »Papst-amt« der Kirche seit Leo I., in der Völkerwanderung durch den Untergang des antiken Rom und die Wachablösung durch die römischen Bischöfe sowie besonders durch die Verselbständigung gegenüber Ostrom seit der Karolingerzeit im germanischen Mittelalter zu einer weltlichen Macht ersten Ranges aufstieg, wie aber ebenso die »Bischöfe« im mittelalterlichen Abendland durch Immunitäten und Regalien, durch politische Ämter, wirtschaftliche Macht und höhere Bildung zu mächtigen weltlichen Herren wurden. Wo die Päpste besonders in der Reformbewegung des 11. Jahrhunderts und später im Namen des richtigen geistlichen Verständnisses des Kirchenamtes (Investiturstreit) die Bischöfe aus ihrer Abhängigkeit von den weltlichen Fürsten mit allen Mitteln politischer Machtkämpfe herauslösen konnten, gerieten dieselben Bischöfe, die wie die Päpste auch als weltliche Mächte in der in der Welt heimisch gewordenen Kirche dastanden, in eine innere Abhängigkeit von den Päpsten, wie sie dem Bischofsamt (wie es in der Schrift und in den ersten vier Jahrhunderten verstanden wurde) in keiner Weise entsprach. Der große und notwendige Kampf der päpstlichen Macht für den geistlichen Charakter des Bischofsamtes führte so (durch die ihn begleitenden Exemptionen der neuen Orden und Besteuerung (Taxen u. Annaten) der Bischöfe) zu einer Erniedrigung des Bischofsamtes im Inneren der Kirche und der umgekehrte Versuch der Bischöfe, ihre eigene Machtstellung selbst im kirchlichen Bereich durch weltlichen Machtzuwachs zu verstärken, konnte wiederum den geistlichen Charakter und damit die eigentliche Amtsaufgabe des Bischofs nur verdunkeln. Ganz gewiß ist seit dem Tridentinum das Bild dieser kirchlichen Ämter theologisch wieder entschieden klarer geworden[37]). Dennoch ist nicht zu verkennen, daß auch heute die Frage nach dem Eigenwesen dieser beiden Ämter und nach ihrem inneren Verhältnis zueinander noch nicht gelöst ist. Sie kann eben nur gelöst werden, wenn die Kirche in ihrer Ganzheit und Strukturiertheit im einzelnen richtig erkannt und aussagbar gemacht wird, wozu diese Lehre vom »Leib-Modell« beitragen will. Hier zeigt sich dieselbe Erscheinung, die schon bei den christologischen Fragen der ersten fünf Jahrhunderte zu beobachten war: klare Aussagen über einzelne Fragen über die Gottheit oder Menschheit Jesu wurden erst möglich, als durch die Lehre von der Hypostatischen Union im fünften Jahrhundert das Ganze des Christusmysteriums überschaubar gemacht worden war. Gewiß ist kein dogmatischer Begriff von der Kirche noch von den Ämtern der Kirche möglich ohne die dazu gehörige rechtliche Seite. Aber die rechtliche Aussage kann nicht das Ganze des dogmatisch zu bestimmenden Wesens der Kirche und ihrer Ämter treffen. Dazu enthalten die rechtlichen Bestimmungen dieser Wirklichkeiten auch noch im heutigen Codex juris canonici einfach geschichtlich gewordene positive Bestimmungen, die nichts über den theologischen dogmatischen Wesensgrund und -sinn dieser Dinge aussagen können und wollen[38]). Wenn z. B.

[37]) Vgl. H. Jedin, *Delegatus Sedis Apostolicae und bischöfliche Gewalt auf dem Konzil v. Trient*, Festgabe Card. Frings (Köln 1960) 462–475; K. Bihlmeyer – H. Tüchle, *Kirchengeschichte* II (1960[18]) § 97. § 144, 4.

[38]) Manche von den Bestimmungen gerade für das Bischofsamt sind bei all ihrer praktischen Vorzüglichkeit (cnn 329ff) dogmengeschichtlich gewiß nur als Bestimmungen eines geschichtlichen Notstandes zu verstehen (das erste Jahrtausend kennt solche Bestimmungen nicht) und

cn 218 § 2 die potestas des Papstes (die in § 1 als Jurisdictionsprimat herausgestellt wurde) eine vere episcopalis genannt wird, hat dieser Ausdruck wohl nichts mit dem Spezifischen des Bischofsamtes zu tun; es soll viel mehr die göttliche Ordnung des Papstamtes herausgestellt werden, die im folgenden ausdrücklich in ihrer Unabhängigkeit von jeder humana auctoritas gesehen wird. Wie sich diese ordinaria potestas des Papstes zu der ebenfalls ordinaria potestas (vgl. cn 329 § 1; cn 335) der Bischöfe verhält, wird nicht gesagt. Es ist bekannt, wie die deutschen Bischöfe nach dem ersten Vaticanum den Mangel, der dadurch entstanden war, daß das Konzil die potestas ordinaria des Papstes ohne eine Aussage über das Bischofsamt und über das Wesen der Kirche und ihrer Ämter im ganzen bestimmt hatte, durch eine nachträgliche – leider auch nur juristisch und faktisch, nicht theologisch-dogmatisch formulierte – Collektiverklärung zu beheben suchten, eine Erklärung, die der Papst des 1. Vatikanums, Pius IX. bestätigt hat[39]). Gewiß muß dem Papst als dem Inhaber des oben als »Ordnungsamt« gekennzeichnetes Amtes ordentlicher Bischof sein (Petrus war einer von den Zwölfen) und es eignet ihm somit auch die Vollmacht des bischöflichen »Lebensamtes« (– ist doch der jeweilige Bischof von Rom Papst der katholischen Kirche –). Es würde jedoch sowohl der Begründung durch die Schrift wie der Tradition widersprechen, wollte man etwa Papstamt und Bischofsamt nur territorial unterscheiden, daß nämlich der Papst demnach über die ganze Kirche dieselbe Vollmacht besäße, die der Bischof in seinem Diözesansprengel besitzt. Der theologische Unterschied zwischen diesen beiden Ämtern ist ein »spezifischer«, der sich nicht durch territoriale oder rein rechtliche oder machtmäßige Bestimmungen voll und gültig aussagen läßt. Die innerste Aufgabe des Bischofs vom Ganzen der Kirche her gesehen ist die Weihe und Sendung der Priester und Seelsorger für seine Diözese und die Weihe eines Bischofs als Apostelnachfolger[40]). Weder die Schrift noch die Tradition weisen jedoch darauf hin, daß etwa der Papst als »Bischof« der ganzen Weltkirche oder episcopus episcoporum die Bischöfe der Weltkirche je geweiht hätte oder weihen müßte[41]). Mit der obigen Bestimmung dieser beiden Ämter als »Lebensamt« (potestas vitae populi christiani in ecclesia

können nicht Grundlage für die Erarbeitung eines dogmatischen Verständnisses des Bischofsamtes sein.

[39]) »Collektiverklärung des deutschen Episkopates« von 1875, die die vorbehaltlose Bestätigung Pius' IX. gefunden hat. In noch ausgeprägt juristischer Gestalt bringt sie folgende Thesen zum Ausdruck: 1. Der Papst kann nicht die bischöflichen Rechte für sich beanspruchen oder seine Gewalt derjenigen der Bischöfe substituieren; 2. die bischöfliche Jurisdiktion ist nicht in der päpstlichen Jurisdiktion aufgegangen; 3. dem Papst wurde nicht durch die Bestimmungen des vatikanischen Konzils die ganze Fülle der bischöflichen Gewalt in die Hand gegeben; 4. er ist nicht im Prinzip an die Stelle jedes einzelnen Bischofs getreten; 5. er kann nicht in jedem einzelnen Augenblick gegenüber den Regierungen sich an die Stelle des Bischofs setzen; 6. die Bischöfe wurden nicht zu Werkzeugen des Papstes; 7. sie sind nicht gegenüber den Regierungen Beamte eines fremden Souverains. Vgl. Una Sancta 12 (1957) 227, 219–228.

[40]) In den maßgeblichen Bestimmungen des Codex cnn 329–349 ist von dieser Weiheaufgabe nicht die Rede, weil hier nicht das Wesen des Amtes, sondern seine faktischen Rechte und Pflichten (und das Resultat des Investiturstreites) dargetan werden.

[41]) Seit Gregor I. und in neuester Zeit besonders seit Leo XIII. wurden Missionsbischöfe mehrfach von den Päpsten geweiht. Johannes XXIII. hat in zwei Weiheterminen bereits 30 Bischöfe für die Weltkirche (nicht nur Missionsbischöfe) geweiht. Das »kleiner und überschaubarer-Werden« der Welt durch die Verkehrs- und Nachrichtentechnik der modernen Zeit macht neben dem gesteigerten Zusammengehörigkeitsbewußtsein in der Kirche gegenüber den mächtigen Feinden in unserer Welt diese Formen einer stärkeren, freiwilligen Zentralisierung verständlich. Diese zeitbedingte Tatsache kann jedoch nicht maßgeblich sein für die Wesensbestimmung der Ämter.

inserviens) und »Ordnungsamt« (potestas ordini ecclesiasticae inserviens) wurden Termini geprägt, die ebenso im »Leib-Modell« begründet sind, wie sie auch über jede bloß rechtliche Einengung erhaben und zugleich der sakramental-zeichenhaften Deutung offen sind: die Konkretisierung des Amtes im Amtsträger schafft nicht das Amt, sondern ist Zeichen für die Anwesenheit des von Christus geschaffenen und geschenkten Amtes hic et nunc. So ist der »Vicarius Christi« nicht bloßer »Stellvertreter« ohne Amt und Charisma, aber auch nicht »alter ego« Christi, so daß etwa die Christen nicht mehr Glieder Christi, sondern Glieder des vicarius Christi genannt werden könnten; es wäre jedoch auch zu wenig, nur durch »Machtbefugnisse«, die den persönlichen Einsatz und Dienst des Amtsträgers nicht einschließen, dieses »Vicariat« erklären zu wollen. Die reiche Geschichte der Deutungen und Begründungen dieses Titels, der von seinem Aufkommen im 5. Jahrhundert bis ins 12. Jahrhundert ebenso den Bischöfen wie dem Papst zugesprochen erscheint und seit der gregorianischen Reform und vor allem seit Mitte des 13. Jahrhunderts ausschließlich dem Papst vorbehalten bleibt, zeigt wie notwendig, aber auch wie brauchbar so eine umfassende Vorstellung wie das »Leib-Modell« für die Verdeutlichung der komplexen Beziehungen ist, die sich in einem einzigen zentralen Amtstitel der Kirche wie in diesem treffen[42]).

b) Dadurch, daß alle Ämter der Kirche in diesem dogmatischen »Leib-Modell« der Kirche primär als »Dienste für das Ganze« erscheinen, wird auch möglich, den Laien und seinen Dienst für das Ganze der Kirche als Subjekt zu sehen, seine Aufgaben festzulegen, wo die Rede von den Rechten und Pflichten nicht mehr ankommt, weil die Stelle des Laien vielleicht äußerlich so klein ist, daß man zwar nicht mehr von »Macht«, wohl aber von »wesentlicher Bedeutung« sprechen kann. Wenn man heute dem Laien die »Heimholung der Welt« oder die »Heiligung der Welt« als seine Aufgabe zuschreibt, ist wohl zu sagen, daß dies im Grunde die Aufgabe der ganzen Kirche ist, die der Laie nur an einer bestimmten Stelle für das Ganze der Kirche zu leisten hat, so wie in jeder Zelle das Geheimnis von Aufbau und Abbau des Organismus geleistet werden muß, dem im weiteren Sinne alle Organe und Funktionen des lebendigen Organismus dienen.

c) Auch die scheinbare Überschneidung zwischen den zwei Ämtern, dem Bischofs- und dem Papstamt und den sog. drei Ämtern, dem Lehr-, Priester- und Hirtenamt, ist in diesem »Leib-Modell« sinnvoll zu erklären. Wenn zum Apostelamt als Lebensamt die drei Kreise des Lehr-, Priester- und Hirtenamtes gehören, wird sinnvoll auch im Papstamt zunächst von diesen drei Kreisen zu reden sein. Wenn uns bis heute im Jurisdiktionsprimat und in der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes der Hinweis auf das Hirtenamt und das Lehramt gegeben ist, wird sinnvoll zu fragen sein, worin wohl das päpstliche Ordnungsamt den Lebenskreis des Priestertums des Apostelamtes berührt oder, wenn es denselben nicht berührt, warum es ihn nicht berührt. Ist dann vielleicht das Priesteramt von einer inneren Struktur, die so innerlich ist, daß das päpstliche Ordnungsamt hier nicht mehr regierend einzugreifen braucht, ja vielleicht nicht einmal eingreifen kann[43]), so wie es Lebensfunktionen gibt im menschlichen Leib, in die der Mensch denkend und wollend nicht mehr eingreifen darf oder kann. Die Aussage »der Papst ist Universalbischof . . . der Weihegewalt nach steht der Papst

[42]) Vgl. M. Maccarrone, *Vicarius Christi*. Storia del titolo papale, Romae (Lateranum n. s. XVIII N. 1–4) 1952.

[43]) Der Ernst dieser Frage wird deutlich, wo (Bischofs-)Weihen gültig wenn auch ohne Erlaubnis des Papstes (Ostkirche, Altkatholiken) oder gegen seinen Einspruch (kommunist. China) gespendet werden.

nicht höher als jeder andere Bischof« zeigt, daß diese beiden Ämter hier nur rechtlich, nicht dogmatisch gegenübergestellt sind, wodurch sich diese für eine dogmatische Wesensaussage untragbare Diskrepanz ergibt.

d) In diesem »Leib-Modell« wird auch in etwa verständlich, warum das Lebensamt der Bischöfe (Apostel) von Anfang an in der Kirche wirksam ist, während das Papstamt, obwohl in Petrus und den Bischöfen von Rom von Anfang an vorhanden, doch sehr langsam, ja deutlich erst seit Innozenz I. und besonders Leo I. äußerlich wirksam wird. In jedem menschlichen Organismus gilt ebenso, daß die Lebensfunktionen von Anfang an wirksam sein müssen, auch wenn die regulierende Kraft des Verstandes noch lange nicht tätig ist. Die Kirche konnte lange, entscheidende Jahrhunderte leben und sich entfalten, bevor das Papstamt in Tätigkeit trat. Angesichts der Unionsfragen wird man gerade in Hinblick auf die Ostkirche auch sagen müssen, daß das göttliche Leben, das Christus seiner Kirche vermacht hat in Kult und christlichem Leben für geraume Zeit gegeben sein kann, ohne daß das Papstamt ordnend eingreift; es ist freilich auch nicht zu verkennen, wie das Papstamt (de facto auch durch römischen Geist und durch römisches Recht) dieses Leben strafft und stark macht durch eine Zusammenfassung in einer Einheit, die ohne dieses Papstamt de facto nirgends gegeben erscheint. Vielleicht darf man dafür aus dem »Leib-Modell« wieder ablesen, daß eben gerade im Vollalter des Lebens die Ordnung durch den Geist von besonderer Bedeutung ist, während in Krisenzeiten – das sei nicht verschwiegen – neben dieser Leistung der Ordnung durch den Geist die Rücksicht auf die einfache, vitale Ordnung wieder an Bedeutung zunimmt. Die Gesundung des Vitalen kann nicht angeordnet werden: der denkende Mensch kann den aus dem Vitalen Selbst zu erwartenden Gesundungsprozeß nur weise und liebend unterstützen.

e) Auch die Frage nach der Zugehörigkeit zur Kirche kann von diesem »Leib-Modell« her erhellt werden. Der Begriff des »Zugehörens« ist bei dem menschlichen Organismus nur dort voll gegeben, wo ein Glied in der vollen freien Verfügung des Menschen steht. In dem Maße, in dem sich ein Glied dieser Verfügung entzieht, gefährdet es sich selbst. Die freie Person kann diese Gefährdung nicht nur feststellen, sondern auch, wenn nicht gefährlich, vorübergehend dulden oder auf verschiedene Weise abzuhelfen versuchen, oder um des Ganzen willen die Entfernung eines solchen Gliedes vollziehen. Ähnlich wäre doch auch die Zugehörigkeit zur Kirche, die durch die Taufe an sich gegeben ist, als eine volle oder wegen Verschulden des Gliedes als eine geduldete oder eine zu ändernde oder eine aufzugebende zu bestimmen.

Dabei bleibt das Problem, unter welchen Umständen die Entfernung eines Gliedes wirklich notwendig erscheint. Nicht nur das Leben des Ganzen sondern ebenso die mögliche Gesundung des Gliedes (2 Kor 2,7 1 Kor 5,5) eben im Ganzen müssen dafür maßgeblich sein[44]). – Wenigstens ermöglicht das »Leib-Modell« eine Stufung in der Aussage dieser »Zugehörigkeit«, die in einer bloß juristischen Aussage wohl schwerlich möglich ist, obwohl die Lehre von der objektiven Wirksamkeit der Sakramente diese Aussage für eine dogmatische Überlegung nahelegt. Die Zugehörigkeit des materiellen Häretikers zur Kirche läßt sich in formal juristischer Sicht nicht bejahen und nicht verneinen[45]).

[44]) Vgl. Wandel im Verständnis im Gebrauch der »Exkommunikation« im ersten Jahrtausend, seit dem 12. Jahrhundert und heute.

[45]) Schmaus 410–432; vgl. oben Anm. 7; es wäre zu fragen, ob neben der konstitutiven Zugehörigkeit durch die Taufe und neben der tätigen (und demgemäß nach Vollkommenheitsstufen unterschiedenen) Zugehörigkeit nicht doch auch noch wegen der inneren Geschichtlich-

Dieses und vieles andere läßt sich vorsichtig, aber mit einer nicht zu übersehenden Deutlichkeit aus dem »Leib-Modell« ableiten, wenn es selbst in seiner klaren Gestalt einmal ausgeprägt ist. Zu dieser klaren Gestalt sei abschließend nun noch einiges gesagt.

VII. Die sakramentale Gestalt des «Leib-Modelles«: die Kirche als Christus Continuus

Wie oben schon kurz dargetan, ist das Entscheidende dieses theologischen »Leib-Modelles« als eines dogmatischen Terminus' zur Bestimmung der Kirche, daß es nicht im naiven Bildsinn genommen werden kann, wie noch das paulinische Leib-Bild erscheint, das im wesentlichen die Anwendung des stoischen Bildes auf die Kirche darstellt. Als theologischer Terminus schließt er vielmehr nach dem Gesetz der Analogie und dem Gesetz, das für alle menschlich rationalen Aussagen über übernatürliche Wirklichkeiten gelten muß, innere Komplexionen ein, die abschließend noch in einer vorläufigen Zusammenschau vorgestellt seien.

– Zu diesem »Leib-Modell« gehört, daß nicht wie beim naiven (abstrakten) Bild vom Menschen etwa der vitale Leib und die davon wesenhaft unterschiedene Geistseele geschieden werden können. Das »Leib-Modell« ist vielmehr in der geschichtlichen Konkretheit des aktuell lebenden Menschen zu denken, wo an jeder Stelle der Vitalsphäre auch die Geistsphäre anwesend ist, auch wenn sie nicht immer und überall gleich wirksam ist und erscheint.

– Dadurch ist wohl auch zu sagen, daß dem Ordnungsamt mehr die Geistsphäre zugehört, während dem Lebensamt mehr die Vitalsphäre zuzusprechen ist. Gerade wegen der geschichtlichen Konkretheit des »Leibes« in diesem Modell ist es jedoch sehr wohl auch möglich, daß etwa im Bischofsamt einmal die Ordnungsfunktion (Hirtenamt) wichtiger und wirksamer wird (etwa in Verfolgungszeiten) als die wesenhafte Vitalsphäre (Priesteramt) und das Wirken eines Bischofs oder selbst eines Heiligen (Laien) für die Ordnung der Kirche bedeutsamer sein kann, als das Wirken eines Papstes, wenn es die nachträgliche »Billigung« des Papstes erhält.

– Weil aber gerade die lebendige Kirche in ihrer geschichtlichen Konkretheit mit diesem »Leib-Modell« gekennzeichnet ist, darum ist wohl auch zu sagen, daß die innerste Mitte hier das Apostel- oder Bischofsamt darstellt, den eigentlichen Lebensdienst in diesem Leibe versieht, während das Papstamt von der oberen Peripherie her ordnend und das Laienamt von der unteren Peripherie her wirkend dem Leben der Kirche dient.

– Darum ist auch dem Bischofsamt an sich Weihe und Jurisdiktion in seinem Bereich wesenhaft eigen, auch wenn die Jurisdiktion von außen durch das Ordnungsamt des Papstes gebunden werden kann um des Dienstes am Ganzen der Kirche willen. Die Weihegewalt des Bischofs wird davon nicht berührt, insofern sie nur an die eigene Sphäre des Sakramentes (als einer in sich stehenden Vitalsphäre) gebunden ist (daher die Möglichkeit von gültigen und wirksamen, wenn auch unerlaubten Bischofsweihen: Vgl. Rotchina). Die Jurisdiktion des Papstes ist demgegenüber für die ganze Kirche gegeben; ihre Erlasse sind darum positiv

keit der Kirche von einer »eschatologischen« Zugehörigkeit gesprochen werden müßte, wie sie durch einen falschen Zeitbegriff entstellt in der calvinischen »Kirche der Prädestinierten« erscheint (oder mußten die getauften Verdammten einmal auch noch zur Kirche gehören?).

rechtlich in jedem Fall absolut wirksam: vom Sinn des Amtes her abhängig vom Wohl des Ganzen der Kirche, für das sie gegeben sind, und darum abänderlich.

– Die Weihegewalt in ihrer Fülle gehört dem Lebensamt des Bischofs, der wieder Bischöfe weiht und Priester. Dem Papstamt als solchem eignet über das Bischofsein des Papstes hinaus keine eigene Weihegewalt, wie auch der Papst keine eigene Weihe über die Bischofsweihe hinaus empfängt.

Wollte man Weihe und Jurisdiktion beim Laien aufsuchen, müßte man juristisch wohl einfach sagen, daß ihm kein Amtspriestertum und damit auch diese Wirklichkeiten nicht im Sinne des Amtes eignen. Von dem »Leib-Modell« her, von der Vitalsphäre her wäre zu überlegen, ob man hier nicht mit dem berühmten Bild aus dem organischen Leben, das für die franziskanische Theologie des Mittelalters so maßgeblich war, sagen könnte: Dem Bischof eignet Weihe und Jurisdiktion im männlichen Sinn, wirksam zeugend; dem Laien eignet durch die Taufe und Firmung eine Teilhabe an diesen Amtsfunktionen, die nicht bloß passiv, sondern im weiblichen Sinne empfangend (receptiv) genannt werden könnten. Das bedeutet: Im Leben aus den Sakramenten, die das Amtspriestertum spendet, und im freien übernatürlichen Gehorsam gegenüber der Führung durch das Bischofsamt nimmt der Laie an den Lebensämtern der Kirche und an den Früchten dieses Amtes so teil, wie das weibliche Element empfangend Anteil hat an der Zeugung. Im Mitwirken der Laien wird das Wirken des Bischofs (und der Priester) in der Kirche für die Kirche fruchtbar; ohne dieses Mitwirken des Laien bliebe es unfruchtbar. Jedenfalls trifft die aristotelische Ordnung von »aktiv und passiv« (aus der toten Welt genommen) und die juristische Sicht von »Subjekt und Objekt« das Verhältnis von Bischofs- oder Lebensamt und Laien nicht richtig[46]).

---

[46]) Dieses Verständnis des »Laien-amtes« in der Kirche könnte neues Licht auf zwei wichtige neuere Erscheinungen in der Kirche werfen, auf die »Katholische Aktion« und auf die »Kritik an der Kirche«. a) Die *Katholische Aktion*, die unter Pius XI. so hoffnungsvoll als »Bewegung« inauguriert, als »Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche« in einer Ansprache des Papstes von 19. 3. 1927 näher bestimmt wurde, war doch, weil von oben vorgeschlagen und für notwendig erklärt, sehr bald zu einer »Organisation« erstarrt, die auch nach 1945 trotz vieler restaurativer Elemente im öffentlichen und kirchlichen Leben dieser Zeit (das Dritte Reich konnte wegen seiner totalen Kapitulation wie ein Intermezzo übergangen werden) nicht wieder unter diesem Titel propagiert wurde. (Vgl. *Handbuch der Katholischen Aktion* v. Jos. Will, Freiburg 1932; L. Civardi, *Manuale di Azionecattolica*, Padova 1933; Guerry-Peiro, *Código de Acción Católica*, Madrid 1932.) Statt dessen entstanden neue Lebensformen etwa in den »Laien-instituten«, in »Pax Christi«, »Equipes Internationales de Renaissance Chrétienne« und wie diese verschiedenen neuen Bewegungen sonst heißen. Ob es nicht förderlich wäre für das Tun der christlichen Laien, wenn sie wüßten und verstünden, daß sie nicht bloß »Teilhaber« sind in der Kirche, sondern selber »lebendige Teile« der lebendigen Kirche, die selber das Leben in sich haben und nur wegen der hierarchischen Ordnung der ganzen Kirche Christi auch als »Teile« der hierarchischen Ordnung des »Ganzen« notwendig eingefügt sind? – b) Umgekehrt mag das, was heute neu in der Kirche als *Kritik an der Kirche*« aufzubrechen scheint, deutlich nicht als Kritik an der Hierarchie, sondern als lebendige Selbstkritik der lebendigen Kirche verstanden werden. (Vgl. die beiden Sammelbände »*Kritik an der Kirche*« und »*Frömmigkeit in einer weltlichen Welt*« herausgegeben v. H. J. Schulz, sowie die Auseinandersetzung von Fr. Heer in »*Glaube und Unglaube*« (München-List 1959) mit den »*Zeitgemäßen Betrachtungen eines Nichtchristen*«, dem Buch »*Zukunft des Unglaubens*« v. G. Szczesny (München-List 1959).) Wie die zahlreichen neueren Artikel zum Begriff der »Kritik« (vgl. Universitas 1958/59) zeigen, versteht unsere Zeit Kritik (im Kantschen Sinne) als eine notwendige Lebensfunktion des der Reflexion fähigen Geistes in dieser Welt. Das würde bedeuten, daß der Kirche ebenso (oder noch mehr) wie etwa dem Film oder der Presse ein eigenes Organ der »Selbstkritik« vonnöten ist, das billigerweise gerade von katholischen Laien zu bilden wäre, die eben dort stehen, wo das Kirchliche in dieser Welt »kritisch« wird, das heißt »in die Krise gerät«, an derNahtstelle zwischen dem wirklichen Reich Gottes und dieser Welt, zwischen dem Heiligen und dem immer

– Das Entscheidende ist, daß die tragende Struktur dieses »Leib-Modelles« eine sakramentale Struktur ist, die besagt, daß alles menschliche Wirken in der Kirche, insofern es »Wirken in der Kirche« ist, Wirken aus der Kraft (Weihe) und aus dem Auftrag (Sendung) Gottes in Jesus Christus ist (Einsetzung durch Jesus Christus!). – Aber es muß echtes menschliches Wirken sein, Wirken in der Intention zu tun, was die Kirche tut. Als solches ist dieses menschliche Tun dann aber auch wirklich äußeres Zeichen für die gewirkte Gnade und dadurch Garant für die übernatürliche Wirkung, die die Kirche trägt und die Menschen in dieser Welt durch diese Welt hindurchführen kann in die Gloria Dei, in der die Gratia Dei, die im Wirken der Kirche in dieser Welt wirksame Wirklichkeit ist, ihre Vollendung und Erfüllung findet.

Mögen diese Andeutungen über das »Leib-Modell« zu weiteren Gedanken über das Einheitsprinzip der Kirche anregen, damit unserer Zeit ein Kirchenverständnis geschenkt werde, in dem die Sehnsucht aller guten Christen heute nach einer »Wiedervereinigung aller wahren Christen in der einen, wahren Kirche Christi auf Erden« ihrer Erfüllung näher kommen kann.

(bis an das Ende der Welt, wie uns die Apokalypse lehrt) Unheiligen inmitten der Welt. Gewiß kann auch die »kritische Funktion« des Laien in der Kirche nur als Lebensfunktion des Ganzen der hierarchisch gewachsenen Kirche verstanden werden. Ob aber der Laie nicht wissen sollte, daß er durch seine aufbauende Kritik der Kirche dienen darf, wie der Priester ihr in der Spendung (als Amtsfunktion hier dieses Wort eingeschränkt verstanden) der Sakramente dienen darf?

Probleme der kirchlichen Aufklärung als Gegenwartsanliegen

Von Frz. Xaver Haimerl, Dillingen a. d. Donau*

In neuester Zeit ist ein starker Wandel in der Beurteilung jener Epoche der europäischen Geistesgeschichte eingetreten, die wir als Aufklärung bezeichnen. Trotz vieler bedauerlicher Entgleisungen weist sie in ihrer Universalität und Aufgeschlossenheit für die geistigen Werte bedeutende Züge auf. Dies gilt vor allem von der kirchlichen Aufklärung, die wir nach dem Vorgang von Sebastian Merkle der radikalen Richtung als gemäßigte gegenüberstellen[1]). Aufklärung ist ein sehr komplexer Begriff, der ganz verschiedene Dinge umfaßt, vom extremen Illuminatismus bis zum geläuterten, positiven Katholizismus. Mit dem Anwachsen der Literatur verbreitet sich immer mehr die Erkenntnis, daß die maßvolle Richtung sich von der gesamten Bewegung als eine notwendige und nicht unwerte Folge geschichtlicher Entwicklung abzeichnet. Näherhin verstehen wir darunter: Alle damaligen Bemühungen, unter Beibehaltung des Überkommenen die neuen Gedanken aufzunehmen und eine gegenseitige Befruchtung zu erwirken. Sind auch noch viele Einzelarbeiten über kirchliche Persönlichkeiten und Gemeinschaften nötig, um über sie ein gültiges Urteil zu bekommen, um sagen zu können, inwieweit von gesundem Fortschritt zu reden ist, oder inwieweit die kirchliche Linie verlassen worden ist, so rückt doch das Positive an den Bestrebungen der kirchlichen Aufklärung im deutschsprachigen Raum bereits in das wissenschaftliche Blickfeld[2]). Dabei fällt auf, daß Probleme von damals auch uns heute bewegen.

Namhafte Vertreter der kirchlichen Aufklärung lassen ernste Bemühungen um eine Erneuerung der Seelsorge erkennen[3]). Ihr Ziel ist Ausrichtung der

---

* Erweiterte am 11. Mai 1959 in Dillingen gehaltene Rektoratsrede.

[1]) *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*, Berlin 1909; *Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland*, Berlin 1910; vgl. Schnürer Gustav, *Katholische Kirche und Kultur* im 18. *Jahrhundert*, Paderborn 1941, 205; Hacker Josef, *Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart*, in: Münchener Theologische Studien II. Abtlg. 1. Bd., München 1950, 6; Geiselmann Josef Rupert, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche.* Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet, Stuttgart 1952, 13ff.; Braubach Max, *Vom Westfälischen Frieden bis zur Französischen Revolution*, in: Handbuch der deutschen Geschichte begr. von Bruno Gebhardt, hg. von Herbert Grundmann II, Stuttgart 1955, 307. Der Artikel »*Aufklärung*« der zweiten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (I, 1957, 1056ff.) läßt den Fortschritt der Forschung wie den Willen zu einem gerecht abwägenden Urteil gegenüber jenem der ersten (I, 1930, 797) deutlich erkennen. Über die Vielschichtigkeit des Aufklärungsdenkens vgl. Scholz Franz, *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde*, in: Freiburger Theologische Studien 70 (1957) 34ff.

[2]) Außer der in vorausgehender Anmerkung angegebenen Literatur: Veit Ludwig Andreas, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus* I, Im Zeichen des vordringenden Individualismus, in: Kirchengeschichte, hg. von Johann Peter Kirsch IV 1, Freiburg i. Br. 1931, bes. 277f., 280ff., 285, 288f., 290ff.; Bihlmeyer Karl – Tüchle Hermann, *Kirchengeschichte* III, Die Neuzeit und die neueste Zeit, [13–14]1956, 277f.; s. meinen Aufsatz: *Die methodischen Grundsätze des Vitus Anton Winter in seiner Aeltesten Kirchengeschichte von Altbaiern, Oesterreich und Tyrol*, in: Münchener Theologische Zeitschrift 4 (1953) 147–163.

[3]) Vgl. auch Schrott Alois, *Seelsorge im Wandel der Zeiten.* Formen und Organisation seit der

Seelsorge auf das Wesentliche, eine wesentliche Seelsorge. Dieses Ziel suchten sie zu erreichen durch religiöse Konzentration. Die Seelsorge sollte von allem störenden Beiwerk gereinigt, Aberglaube und Mißbrauch des religiösen Brauchtums, Überwucherung der Volksfrömmigkeit bekämpft werden. In diesen Bemühungen stellt die kirchliche Aufklärung die ablehnende Antwort dar auf den Überschwang und die Übertreibungen des Barocks[4]).

Wir wissen zur Genüge, was wir dem Barock, der Barockkultur, zu verdanken haben[5]).

Aber der starke religiöse Ausdruckswille ging allmählich bis zur Übersättigung. Ein Abgleiten in das Äußerliche muß gerade an der barocken Frömmigkeit, am Kult ganz allgemein, festgestellt werden. Die Frömmigkeit ist auf periphere Gebiete abgedrängt worden. Die Theozentrik der christlichen Religion drohte dem Bewußtsein des Volkes mehr und mehr zu entschwinden. Das religiöse Leben bewegte sich wie vielfach am Ausgang des Mittelalters gar sehr in den Randbezirken der Heilswahrheiten. Es war in vielem geradezu eine Verschiebung des Schwerpunktes der Religiosität eingetreten. Der Glaube büßte immer mehr seinen wahren Inhalt, seinen eigentlichen Gegenstand ein und wurde leicht zum Aberglauben. Der sogenannte gläubige Christ blieb am Ende an Amuletten, an Talismanen und vermeintlichen Wundern und Erscheinungen hängen. Die Grundformen der kirchlichen Gemeinschaft sind immer mehr in den Hintergrund getreten. Die Liturgie nahm im religiösen Leben nicht mehr die ihr gebührende führende Stellung ein, und dies zugunsten der verschiedensten Volksandachten. Und auch in den Akzidentien des liturgischen Lebens hatte sich ein barockes Gewirr entwickelt und den Glauben mit dem Aberglauben überwuchert und vermengt[6]). Unter den Seelsorgsmitteln standen im religiösen Bewußtsein des Volkes zweit- und drittrangige im Vordergrund. Dies hatte bedenkliche Mißstände zur Folge. Vor allem mußten für eine geordnete Seelsorge diese Frömmigkeitsübungen in ihrer Überspitzung und in ihrem Mißbrauch mehr ein Hemmnis als eine Förderung werden.

Durch die Bekämpfung und auch teilweise Behebung solcher Mißstände hat die kirchliche Aufklärung vorteilhaft auf die Seelsorge eingewirkt. Es sind in jener Zeit des Ringens zwischen Altem und Neuem viele Stimmen kirchentreuer Persönlichkeiten hörbar, denen es bei der Vielheit der Auswüchse und Übertreibungen um die Scheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem bzw. Entartetem ging.

Der Wiener Fürsterzbischof Graf Johannes Joseph Trautson gab mit einem Hirtenbrief vom Jahre 1752 den Auftakt zu den Reformen der kirchlichen Aufklärung. Er betonte wohl ausdrücklich die Angemessenheit von Predigten über die Verehrung von Heiligen und Gnadenbildern. Er beanstandet aber, daß Gläubige in alle Kirchen laufen, um Ablaß zu gewinnen, auf die Verehrung eines Heiligen und dessen Bildes größere Hoffnung setzen als auf die Verdienste Christi, sich ein

Begründung des Pfarrinstitutes bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Pastoralgeschichte, Graz – Wien 1949, 114, 117 ff.

[4]) Vgl. auch Schnabel Franz, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* IV, Freiburg i. Br. ²1951, 11 f.

[5]) Vgl. Schnürer Gustav, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit*, 1937; Veit Ludwig Andreas – Lenhart Ludwig, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Freiburg i. Br. 1956; Spindler Max, *Der Ruf des barocken Bayern*, in Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 74 (1955) 319 ff.

[6]) Gröber Konrad, *Heinrich Ignaz Freiherr von Wessenberg*, in: Freiburger Diözesan-Archiv, Neue Folge 28 (1927) 366.

größeres Gewissen daraus machen, die Gesetze einer Bruderschaft zu übertreten als die Gebote Gottes. Den Predigern macht der Bischof Vorhaltungen, daß sie zu wenig von den großen Wahrheiten der Religion sprechen und sich zu sehr über Heiligenverehrung, Wallfahrten, Ablässe und Bruderschaften verbreiten. Man predige von den Heiligen und schweige von dem Allerheiligsten, man preise Gnadenbilder an und vergesse Christum, die Quelle der Gnaden. Man erhebe die Ablässe und Bruderschaften und setze das Notwendige, die Gebote Gottes und der Kirche, die Lehre von Christus und seinem Verdienst beiseite[7]).

Ein weiteres wichtiges Dokument für die Reformen der kirchlichen Aufklärung ist der Hirtenbrief des letzten Salzburger Fürsterzbischofs Hieronymus von Colloredo vom Jahre 1782. Er zielt ebenfalls darauf ab, durch Abstellung der Mängel in der äußeren Betätigung des Christentums, in den verschiedenen Ausdrucksformen des Gottesdienstes und kirchlichen Lebens ein reines, von allen Nebensächlichkeiten und Äußerlichkeiten gereinigtes Christentum zu schaffen. Gegenüber der Marien- und Heiligenverehrung betont der Verfasser die zentrale Bedeutung der Gottesverehrung. Mißbräuche im Ablaßwesen werden getadelt. Bittgänge, Bruderschaften und Wallfahrten finden wegen der dabei aufgetretenen Mißstände keinen Beifall. Die besondere Bedeutung dieses Hirtenbriefes für die Geschichte der kirchlichen Aufklärung liegt darin, daß Colloredo seine Reformpläne einheitlich zusammengefaßt und der weitesten Öffentlichkeit übergeben hat. Außer den Seelsorgern des ganzen Erzbistums sollte auch »den Hochfürstl. weltlichen Beamten als Kirchenadministratoren jedem ein Exemplar, dann für dessen Kanzleipersonal auch eines um genauere und pünktlichere Befolgung, dann dem gemeinen Volke bey jeder schicklichen Gelegenheit auch ihrerseits zu irgend annehmlich machender Erleutherung willen« übersandt werden. Er wurde über das Erzstift hinaus in Wien und ganz Österreich gelesen. Die Zeitungen sorgten für seine Verbreitung im ganzen Reiche. Auch in den Münchener Intelligenzblättern vom Jahre 1782 wurde er veröffentlicht. Ins Italienische und Französische wurde er übersetzt[8]).

Vorher waren vom Konsistorium alle Seelsorger aufgefordert worden, Vorschläge über die Abänderung oder Aufhebung einzelner Bittgänge einzureichen. Die Berichte und Vorschläge der einzelnen Dekanate haben ihren Niederschlag gefunden in einem Konsistorialerlaß vom Jahre 1780, der alle Bittgänge verbot, die außer Landes gingen, oder bei denen die Gläubigen über Nacht ausblieben. Colloredo verlangte weiter Einschränkung der Bittgänge und Prozessionen, derentwegen der Pfarrgottesdienst zu Hause unterbleiben mußte, und forderte von den Dekanen Bericht darüber in einem Generale vom Jahre 1783. In einem Decretum proprium von 1784 lesen wir: »Sollen jene Prozessionen an andere Orte, wegen welchen der sonn- und feyertägliche ordentliche Gottesdienst unterbleibt, die große Volksconcurse, Volksgedräng und Zechgelage veranlassen, die an Werktagen den Fleiß und die Gewerbsamkeit des gemeinen Mannes stören wie mit jenen, wo über nachts ausgeblieben wird, bereits wohl geschehen ist, ganz abgestellt werden[9]).

Im Bistum Augsburg waren es die letzten zwei Fürstbischöfe, die zu diesen Zeitfragen Stellung nahmen und sich bemühten, die Volksfrömmigkeit vom Peripheren abzulenken und so die Seelsorge auf das Wesentliche zu konzentrieren.

---

[7]) Veit 288f.; Schrott 121.

[8]) Schöttl Josef, *Kirchliche Reformen des Salzburger Erzbischofs Hieronymus von Colloredo im Zeitalter der Aufklärung*, in: Südostbayerische Heimatstudien 16, Hirschenhausen 1939, 15ff.

[9]) Ders. 95f.

Der vorletzte, Fürstbischof Joseph, Landgraf von Hessen (1740–68), hatte den berühmten Augustinerchorherrn Eusebius Amort von Polling als theologischen Berater bestellt. Dieser leistete ihm gerade bei seiner Reformtätigkeit wertvolle Dienste und trat der damaligen Wundersucht sowie abergläubischen Mißbräuchen wirksam entgegen. Als »unbesiegter Überwinder unechter Frömmigkeit und jeglichen Aberglaubens« rühmt ihn sein Propst Töpsl 1775 in der Grabinschrift[10]). Daß Amort in gutgemeintem Eifer bisweilen zu weit ging, dürfte die ihm eigene Strenge zusammen mit den Zeitverhältnissen entschuldigen.

Zwei Jahre später wurde sein Ordensmitbruder Benedikt Peuger vom Kloster St. Zeno in Reichenhall nach Polling geschickt, um dort Theologie und theologische Hilfswissenschaften zu studieren. Wenn Peugers Name für die Geschichte der Aufklärung bedeutend geworden ist, allerdings zunächst im Sinne einer radikalen Aufklärung, wenn er dann als Professor, Bibliothekar und Klosterpfarrer in seinem Kloster in Reichenhall vor allem für eine Reform des Frömmigkeitslebens eingetreten ist und den Aberglauben stark bekämpft hat[11]), so liegen die Zusammenhänge klar zu Tage. Wir dürfen in dieser Haltung eine Frucht der Pollinger Schule sehen, Geist vom Geiste Amorts.

Der letzte Fürstbischof von Augsburg und Kurfürst von Trier, Klemens Wenzeslaus bemühte sich vor allem um eine Beschränkung der Kreuzgänge und um die Bekämpfung des Aberglaubens. Die Kreuzgänge, Bittgänge, Ritte und Wallfahrten hatten auch im Bistum Augsburg sehr überhandgenommen. Die Beantwortung der im Jahre 1775 hinausgegebenen Fragebogen ließ über die Notwendigkeit einer Reduzierung keinen Zweifel mehr. Zwei Jahre später forderte der Bischof von den verschiedensten Seiten Gutachten ein, wie man im einzelnen Abhilfe schaffen könne gegen die Mißstände, gegen die große Zahl, die Kollision mit Sonn- und Feiertagen und die allzu weite Entfernung. Als Antwort auf die in den folgenden drei Jahren eingelaufenen Berichte erschien 1780 ein oberhirtlicher Erlaß, der nach einer Darlegung der Geschichte der Kreuzgänge, ihres Ursprungs und Zweckes, auf die damaligen Mißstände einging und entsprechende Verordnungen gab[12]).

Ein zweites Mittel zur Konzentration der Seelsorge war dem Bischof die Festigung des Glaubens durch die Überwindung des Aberglaubens. Mit den angeführten Fragebogen wurde den Pfarrern auch die Berichterstattung darüber auferlegt, ob abergläubische Gebräuche und Gewohnheiten im Schwunge sind, und ob die Leute dahin abgezogen werden. In einem Hirtenbrief vom Jahre 1783 wandte sich dann Klemens Wenzeslaus gegen die Leichtgläubigkeit des gläubigen Volkes in diesen Dingen. Unter anderm sollten fortan die Pfarrer darüber wachen, daß keine Amuletten und ähnliche Schutzmittel verbreitet würden, Zettel und Kräuter. Gegen den großen Mißbrauch, der mit Benediktionen und Exorzismen getrieben wurde, erklärte der gleiche Hirtenbrief nur jene Benediktionen für erlaubt, die im Rituale vorgeschrieben waren[13]).

[10]) Rückert Georg, *Eusebius Amort und das bayerische Geistesleben im 18. Jahrhundert*, München 1956, 31f.

[11]) Zoepfl Friedrich, *Dr. Benedikt Peuger*. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Aufklärung. In: Münchener Studien zur historischen Theologie 11, München 1933, 50f.

[12]) Gulielminetti Anton, *Klemens Wenzeslaus, der letzte Fürstbischof von Augsburg und die religiöse Reformbewegung*, in: Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg I, Dillingen 1909–1911, 508ff.; vgl. auch Vierbach Albert, *Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter*. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. In: Münchener Studien zur historischen Theologie 9, München 1929, 42[3].

[13]) Gulielminetti 517ff.

Auch der Speyerer Fürstbischof August von Limburg-Stirum ist mit einem Hirtenbrief 1780 gegen solche Mißbräuche eingeschritten[14]). Hierher gehören auch die reformerischen Maßnahmen eines bislang sehr umstrittenen Repräsentanten der kirchlichen Verwaltung, des Konstanzer Generalvikars Ignaz Freiherr von Wessenberg. Er ist einer von denen, deren Gestalt mit der in Einzeldarstellungen fortschreitenden Aufhellung der kirchlichen Aufklärung in helleres und freundlicheres Licht tritt. Seine Freundschaft mit Johann Michael Sailer kommt ihm dabei zugute[15]). In gerechter Abwägung der seinen Maßnahmen zugrunde liegenden Motive wird ihm neuerdings zuerkannt, daß es ihm um die »Herausschälung des Wesentlichen, um die Entfernung des wuchernden Rankenwerkes« zu tun war[16]). Gewiß ist der eigenwillige Kopf in seinem Reformeifer zu weit gegangen. Aber gerade sein Vorgehen gegen die Mißbräuche im Frömmigkeitsleben, besonders gegen den Aberglauben, verlangt eine ihm gebührende Würdigung. Im Bruderschaftswesen und in den damit zusammenhängenden Prozessionen und Wallfahrten sah er eine besondere Gefahr für die Sittlichkeit. Ein Erlaß vom Jahre 1803 brachte eine starke zahlenmäßige Einschränkung und verbot streng das Übernachten[17]).

Ein anderes seelsorgliches Anliegen der kirchlichen Aufklärung gehört einem nicht minder wichtigen Problemkreis an, dem der liturgischen Reformen. Die Bestrebungen, dieses Anliegen zu erfüllen, haben sogar zum Entstehen einer ersten liturgischen Bewegung geführt. Es handelt sich dabei vor allem um die Berücksichtigung der Muttersprache in der Liturgie. Diesem Bemühen lag die deutlich spürbare, immer wieder ausgesprochene und auch in heutiger Sicht durchaus zu bejahende Absicht zugrunde, dem Volke ein unverständliches Frömmigkeitsgut verständlich zu machen, ihm die Liturgie nahezubringen und so das Volk lebendiger am Gottesdienst teilnehmen zu lassen[18]). Unter der seelsorglichen Perspektive betrachtet, dürfen wir sagen, es ging jener neuen Geistesbewegung um eine liturgische Seelsorge im besten Sinne des Wortes. Das griechische Wort leitourgia bedeutet ja ursprünglich eine im Interesse des Volkes übernommene Leistung, ein Volkswerk. Und die kirchlichen Aufklärer wollten eine volksverbundene Seelsorge.

Im St. Blasianer Gesangbüchlein vom Jahre 1773 lesen wir beispielsweise: »Was nutzet bei Bauersleuten ein lateinischer Gesang, wenn ihr Herz und Verstand unmöglich teilnehmen und mithin auch keine Erbauung und Andacht erhofft werden kann? Lasset demnach unser christliches Volk ehender in seiner Muttersprache dem Herrn Lieder singen! Er wird solches mit Wohlgefallen anhören und seinen Segen desto reichlicher über uns ausschütten, je verständiger wir zu seinem Lobe Mund und Herz vereinigen[19])«.

Freilich mußte der Erfolg weit hinter den Erwartungen zurückbleiben, da führende Reformliturgiker zu sehr dem radikalen Zeitgeist Rechnung trugen. Ihre Maßnahmen standen zum guten Teil im Widerspruch mit der kirchlichen Tradition. Sie wollten nicht nur übersetzen, verdeutschen, sondern auch, und vielfach eigenmächtig, überarbeiten, verändern. Die geschichtliche Entwicklung wurde besonders in der Meßliturgie wenig beachtet. Mit dem im Laufe der Jahr-

---

[14]) Rößler Johannes, *Die kirchliche Aufklärung unter dem Speierer Fürstbischof August von Limburg-Stirum (1770–1797).* Ein Beitrag zur Geschichte und Beurteilung des Aufklärungszeitalters, in Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz 34, Speier 1915, 81f.

[15]) Amann Fridolin, *Die Beziehungen zwischen Sailer und Wessenberg auf Grund von Briefen dargestellt*, in: Freiburger Diözesan-Archiv, Dritte Folge I (1949) 201f.

[16]) Gröber 416. [17]) Ders. 418; Vierbach 40. [18]) Schöttl 64. [19]) Gröber 441.

hunderte Gewordenen sollte rücksichtslos aufgeräumt werden. Dies gilt vor allem von dem bedeutendsten aller Reformliturgiker der Aufklärungszeit, von Vitus Anton Winter, der an der Universität in Ingolstadt und nach ihrer Verlegung in Landshut Professor war. Er arbeitete auf gänzliche Beseitigung der lateinischen Kultsprache hin[20]).

Der frühere Neresheimer Benediktiner Benedikt Maria Werkmeister, die Seele der liturgischen Reformen an der Hofkapelle in Stuttgart, trat für den Gebrauch der deutschen Sprache nicht nur bei der Sakramentenspendung, sondern auch bei der Messe ein. Er ging so weit, daß er dem Landesherrn das Recht zubilligte, die deutsche Sprache in der Liturgie einzuführen und nach Bedarf Änderungen vorzunehmen[21]).

Auch der schon erwähnte Wessenberg ging in der Forderung der Muttersprache als Kultsprache so weit, daß seinen Bemühungen der erwünschte Erfolg versagt bleiben mußte. Einige Neuerungen verdienen in heutiger Sicht ein günstigeres Urteil: Deutscher Meßgesang beim pfarrlichen Gottesdienst an den Sonn- und Feiertagen, deutsche Evangelien bei der Fronleichnamsprozession, deutsche Vesper, deutsche Liturgie in der Karwoche, deutscher Wettersegen, Spendung der Taufe, der letzten Ölung und der Ehe in deutscher Sprache, deutsch gehaltene liturgische Kommunionfeiern und deutscher Beerdigungsritus[22]).

Von anderen wissen wir, daß sie dieses liturgisch-seelsorgliche Anliegen im Bereiche des Möglichen zu vertreten verstanden.

Der in anderer Hinsicht sehr extreme Würzburger Professor Franz Oberthür hat in maßvoller Weise die deutsche Sprache lediglich für die Sakramentenspendung empfohlen[23]). Als »sehr gemäßigt« muß ein deutsches Rituale bezeichnet werden, das der Pastoral-Theologe und Münsterpfarrer Karl Schwarzel von Freiburg im Breisgau herausgab. Der deutsche Text der Gebete und Formeln ist fast durchweg eine wörtliche Übersetzung des lateinischen. Meist ist noch der lateinische Text in nebenstehender Kolumne beigegeben. Am Ritus selbst hat er gar nichts geändert. Soweit Segnungen und Exorzismen sich auf das kirchliche Altertum stützen können und schon in den römischen Sakramentarien vorhanden sind, wurden sie beibehalten[24]). Ein deutsches Rituale, das sich an den lateinischen Text hielt, gab auch der Prediger und Seelsorger in Erlangen, Ludwig Busch, heraus. Es war auch in der Diözese Konstanz verbreitet[25]).

In diesem Zusammenhang dürfen wir auch die Stimme des schon erwähnten großen Sailer hören, der zehn Jahre an der damaligen Universität Dillingen und hierauf in Ingolstadt und Landshut Professor war und sein Leben als Bischof von Regensburg beschloß. Liturgischen Reformen, die mit Zustimmung der kirchlichen Behörde erfolgten, war er auch in späteren Jahren, da er bereits der Romantik zugewandt war, nicht abgeneigt. Als Professor in Landshut schrieb er in seinen »Neuen Beiträgen zur Bildung des Geistlichen« 1811[26]): »Daß bei Ausspendung der heiligen Sakramente die deutsche Sprache (mit Genehmigung des Bischofs) eingeführt werden könne, wie denn selbst in unsern Ritualien einiges schon in deutscher Sprache ausgedrückt ist, wird man wohl für entschieden ansehen dürfen.« Von dauerndem Erfolg wurde die Pflege des deutschen Kirchenliedes[27]), besonders des deutschen Meßgesangs. Und es ist ein unbestreitbares Verdienst der liturgischen Bewegung der kirchlichen Aufklärung, den wirksamen Anstoß zur Abfassung und Einführung der Diözesan-Gesang- und Gebetbücher gegeben zu

[20]) Vierbach 236. [21]) Ders. 20. [22]) Gröber 438; Vierbach 41. [23]) Ders. 23.
[24]) Ders. 25f. [25]) Ders. 26. [26]) II. Bd., München 1811, 281f. [27]) Schrott 147.

haben. Nicht wenige Diözesen hatten so schon längst vor der Tätigkeit des Cäcilienvereins, der im Jahre 1868 zum Bamberg gegründet wurde, ihre Gesangbücher[28]). Damit er weist sich Positives an den Bestrebungen der kirchlichen Aufklärung als Fortschritt und die kirchliche Aufklärung unter dieser Perspektive als Fortschrittsprinzip.

Nicht nur von besonderer zeitgeschichtlicher Bedeutung, sondern von großer Bedeutung für die weitere geschichtliche Entwicklung wurde zur Zeit der Aufklärung die neue Stellung zum Problem der Konfessionen. Die, geschichtlich gesehen, vom Humanismus beeinflußte Toleranzidee des Aufklärungszeitalters hat dem Zeitalter der Polemik das Ende bereitet. An ihre Stelle trat die Irenik. Erst zweihundert Jahre nach dem sogenannten Religionsfrieden von Augsburg kam der Toleranzgedanke voll zum Durchbruch. Die Toleranzforderung wurde eines der größten Anliegen der Aufklärung und gerade auch der kirchlichen. Man wolle doch in diesem Durchbruch der Toleranzidee nicht nur die Äußerung einer vom radikalen neuen Zeitgeist, vom Rationalismus beherrschten Humanität und eines verblaßten Christentums sehen! In den humanitären kirchlichen Toleranzbestrebungen zeigt sich vielmehr eine Reaktion gegenüber dem das positive Christentum auflösenden Rationalismus.

Über die Schranken der Konfessionen hinweg riefen Gläubige, denen wahres, echtes und lebendiges Christentum am Herzen lag, zu gegenseitigem Verständnis auf und setzten bisweilen ihre Absicht in die Tat um und schlossen sich zusammen. Ähnlich wie bei der Erneuerung der Seelsorge der theozentrische Gedanke im Vordergrund stand, so dürfen wir bei diesen Bemühungen um eine bürgerliche Toleranz eine echt theologische Auffassung feststellen, die allem schroffen Konfessionalismus abhold war. Freilich kam es, abgesehen von der oft bedenklichen Ausartung zum offenen Indifferentismus, auch bei kirchlichen Vertretern der Aufklärung zu Überspitzungen. Uns interessieren im Rahmen dieses Themas jene Persönlichkeiten, die wahre Toleranz in dem auch uns geläufigen Sinn erstrebten, als persönliche Gesinnung, die das unbedingte Festhalten an der erkannten Wahrheit verbindet mit dem ehrlichen Verständnis für den, der dieser Wahrheit nicht folgen kann, und mit dem Willen zur aufrichtigen Gemeinsamkeit.

Besonders beachtenswert ist der Hirtenbrief vom Jahre 1783, mit dem der letzte Kurfürst von Trier und Fürstbischof von Augsburg Klemens Wenzelaus den Seelsorgern des österreichischen Teils seines Bistums die Beobachtung des Toleranzediktes einschärft, das Kaiser Joseph II. 1781 erlassen hatte. Wir lesen darin u. a.: »Da Schmähungen und Sticheleien auf den Kanzeln das Wort Gottes und den Mund des Priesters verunehren, seinen solche besonders im Hinblick auf die Andersgläubigen nicht allein auf den Kanzeln sondern auch im privaten Umgang zu vermeiden«. Am Ende wird darauf hingewiesen, daß ein brüderliches und duldsames Verhalten beitrage zur richtigen Erkenntnis[29]).

Einen ihrer besten Vertreter fand die christliche Toleranz im Speyrer Fürstbischof August von Limburg-Stirum. Sehr eindringlich mahnte er seinen Klerus in einem eigenen Hirtenbrief 1784: »Lasset jeden eurer Schritte von der ächten, in ihrem eigentlichen und richtigen Begriff genommenen Toleranz leiten«! Er bezeichnet die wahre und ungeheuchelte Christen- und Nächstenliebe als die Mutter der Toleranz und nennt als zweite Quelle echte Vaterlandsliebe. Er verbot Kontroverspredigten, weil sie alte Wunden aufs neue aufrissen, und kam Andersgläubigen weitgehndst entgegen, vor allem, wenn es sich um die Befriedigung

[28]) Hacker 10ff.; 20. [29]) Gulielminetti 580; vgl. auch Veit 277f.

ihrer religiösen Bedürfnisse handelte, um seelsorgliche Hilfe am Krankenbett und um Erweis der letzten Ehre auf dem Friedhof. Sein ganzes Denken und Wirken wird als ein »Ehrendenkmal der Toleranz« gerühmt[30]).

Den erwähnten Hirtenbrief des Klemens Wenzeslaus hat kein geringerer als der schon genannte Johann Michael Sailer verfaßt. Zur Belohnung wurde er 1784 an die damalige Universität Dillingen als Professor für Pastoraltheologie und Ethik berufen[31]). Sailer war in seiner irenischen Haltung anfangs von seinem Lehrer an der Universität Ingolstadt, dem Exjesuiten Benedikt Stattler beeinflußt[32]). Während aber dieser wegen seiner überspitzten Toleranzbestrebungen in ernsten Konflikt mit der kirchlichen Behörde geriet, hat sein Schüler in seiner Irenik die kirchliche Linie nicht verlassen.

Sailer verbanden zeitlebens freundschaftliche Beziehungen mit gläubigen Protestanten. An erster Stelle ist ein Schweizer Freundeskreis zu erwähnen mit dem reformierten Züricher Pfarrer Johann Kaspar Lavater an der Spitze[33]). Sailer hat auf die protestantische »Württembergische Erweckungsbewegung« eingewirkt, stand im Briefwechsel mit dem Pfarrer Christian Adam Dann, der als Haupt des Stuttgarter Pietismus gilt[34]). Wir wissen von einem »Oettinger Sailerkreis«, der sich um dem Oettingischen Regierungspräsidenten Johann Baptist von Ruoesch scharte[35]). In diesem Kreis verkehrte auch der Augsburger Generalvikar Joseph de Haiden und der gelehrte Donauwörther Benediktiner Beda Mayr, Theologieprofessor, Bibliothekar und Prior im Kloster Heiligkreuz[36]).

Eine irenische Haltung war Sailers besonderes Anliegen in der Priesterbildung. In seiner Pastoraltheologie spricht er in einem Abschnitt über das »Verhalten des Seelsorgers gegen Genossen fremder Religionen« vom »weisen Mann in dem Seelensorger«. Im rechten Umgang mit Genossen fremder Religionen offenbart sich der weise Mann in dem Seelensorger. Von diesem »weisen Mann« verlangt er eine »allumfassende Liebe«. Als entschiedener Gegner der religiösen Toleranz, des Indifferentismus, dem in der Zeit der Aufklärung so viel das Wort geredet wurde, sieht Sailer in der Verwirklichung der christlichen Toleranz, der Duldung und Liebe gegen die Angehörigen der andern christlichen Konfession nach dem Vorbild Christi die Erfüllung einer Zeitaufgabe, ein Mittel zur Bekämpfung des Antichristentums. Wie sehr er sich der Grenzen des Erreichbaren bewußt war, geht u. a. auch daraus hervor, daß er die Pläne des genannten Donauwörther

[30]) Rößler 98–106. [31]) Veit 278[8].

[32]) Hierzu und zum Folgenden über Sailer s. meinen Aufsatz: *Die irenische Beeinflussung Johann Michael Sailers durch Benedikt Stattler in Dillingen und Schwaben.* Festschrift zur Vierhundertjahrfeier der Universität Dillingen a. d. D. 1949, Dillingen a. d. D. 1949, 78ff. (auch in Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen a. d. D. LII, 1950, 78ff.); Kantzenbach Friedrich Wilhelm, *Johann Michael Sailer und der ökumenische Gedanke*, Nürnberg 1955 (Marburger Dissertation), 20ff.; Geiselmann 42ff., 66ff.; *Scholz* 11, 20ff., 74ff.

[33]) Schiel Hubert, *Sailer und Lavater*, Köln 1928; Ders., *Johann Michael Sailer, Leben und Briefe*, 2 Bde., Regensburg 1948 u. 1952, Register s. v.; Lang Berthold, *Bischof Sailer und seine Zeitgenossen*, Regensburg 1932, 211.

[34]) Schiel Hubert, *Geeint in Christo.* Sailer und Christian Adam Dann, ein Erwecker des christlichen Lebens in Württemberg, Schwäbisch-Gmünd 1928; Ders., *Sailer und Lavater*, 10; Ders., *Johann Michael Sailer*, Register s. v.; Lang 225ff.; Brehm Friedl, *Lavater ging einst vorüber*, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart 1958, 312ff.

[35]) Schiel, Johann Michael Sailer s. v.; Brehm ebd.

[36]) Hörmann Joseph, *Pater Beda Mayr von Donauwörth, ein Ireniker der Aufklärungszeit*, in: Festgabe Alois Knöpfler, Freiburg i. Br. 1917, 188–209; Anwander Anton, Die *allgemeine Religionsgeschichte im katholischen Deutschland während der Aufklärung und Romantik*, Salzburg 1932, 38ff.; Schiel, *Johann Michael Sailer*, Register s. v.

Benediktiners, obwohl er ihm befreundet war, nicht billigte. Dieser war ebenfalls von Stattler beeinflußt und ging in seinen Toleranzforderungen noch weit über Stattler hinaus[37]). Die Bemühungen Sailers um die Lösung des Toleranzproblems entsprangen dem Wollen der Aufklärung, in ihrer weiteren Entfaltung aber gehören sie der Romantik an. Sailer kommt fürwahr eine einzigartige Bedeutung zu in der Geschichte der Toleranz.

Gerade in den Anfängen der Toleranz hat sich eine Reihe von gelehrten Ordensgeistlichen in gemäßigter Form um ihre Verwirklichung bemüht. Der erwähnte Augustiner-Chorherr Eusebius Amort griff unter Betonung der Fundamentallehren der Kirche literarisch in die Diskussion um die Union zwischen den Konfessionen ein[38]).

Ein glühender Eiferer für die Toleranz war der ebenfalls genannte Augustiner-Chorherr Benedikt Peuger. Unermüdlich warb er bei seinen Mitbrüdern für Toleranz. »Bei ehrlicher Toleranz beiderseits«, schreibt er, »wären die Bemühungen, in Glaubenssachen alles unter einen Hut zu bringen, völlig überflüssig[39]).

Als Ireniker ist der letzte Abt des Klosters Michelfeld Maximilian Prechtl in eigenen Schriften hervorgetreten[40]).

Der letzte Abt von Oberaltaich, Beda Aschenbrenner, der als »überzeugter Förderer der gemäßigten und offenbarungsgläubigen kirchlichen Aufklärung« gilt, ist besonders bekannt geworden durch die Toleranzideen, die er in seinen Vorlesungen an der Universität in Ingolstadt vertrat, wo er vor seiner Erhebung zum Abt (1789–96) Professor war[41]).

Der erwähnte, in seinen Neuerungen sonst ziemlich radikale Benedikt Maria Werkmeister hat ein Buch »Über die christliche Toleranz« geschrieben, »Ein Buch für Priester und Mönche«, wie es heißt. Darin setzt er sich für die christliche Toleranz ein, für die Duldung und Liebe nach dem Vorbild Christi und der Kirchenväter. Die sogenannte religiöse Toleranz, den Indifferentismus, lehnt er ab[42]).

Vergegenwärtigen wir uns so die hier aufgegriffenen zeitbedingten Bestrebungen der kirchlichen Aufklärung, so kommen wir unschwer zu dem Ergebnis, das unser Thema ankündigt. Die Parallelen zwischen damals und zwischen der Gegenwart – Gegenwart im geschichtlichen Sinne, weitgefaßt – sind mutatis mutandis deutlich fühlbar.

Im Zeitalter der Massen droht die Gefahr der Vermassung auch im religiös-kirchlichen Bereich. Vermassung in diesem Lebensbereich aber bedeutet noch mehr als im profanen Veräußerlichung, Entseelung. Gleichzeitig haben die großen Erschütterungen, die wir erleben mußten, zwei Weltkriege und harte Abstriche infolge kirchenpolitischer Wandlungen und Bedrängnisse uns zur Besinnung auf das Wesentliche gezwungen. Nach dem erfreulichen Aufblühen des religiös kirchlichen Lebens in der ersten Nachkriegszeit haben wir diese Erschütterungen, diese Wandlungen und Abstriche um so mehr empfunden. Aber wir wußten und wissen auch in der gläubigen Erfassung des Zeitgeschehens um die zeitbedingte Notwendigkeit solchen Geschehens. Wie bei den Menschen, die

---

[37]) Neuerdings Kantzenbach 23. [38]) Rückert 44f. [39]) Zoepfl 41f.

[40]) Scheglmann Alfons Maria, *Geschichte der Säkularisation im rechtsrheinischen Bayern* III, Regensburg 1908, 526f.

[41]) Hofmann Anton, *Beda Aschenbrenner 1756–1817, Letzter Abt von Oberaltaich.* Leben und Werk, Münchener Dissertation, masch., München 1950, 34; Ders., *Aschenbrenner*, in: Neue Deutsche Biographie I 410.

[42]) Hagen August, *Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg*, Stuttgart 1953, 21.

den Barock in seiner Fülle aber auch in dem durch Veräußerlichung und Hohlheit gewordenen Überschwang erlebt haben, der Sinn erwacht ist für die Notwendigkeit und den Wert einer Bereinigung und einer Konzentration, so ist auch das Bild des Gläubigen von heute viel geprägt durch die Besinnung auf das Wesentliche.

Eine wahrhaft theozentrische Frömmigkeit ist das große Anliegen auch unserer Zeit. Sie bleibt das beste Mittel für die Erneuerung der Seelsorge, für die Verwirklichung einer wesentlichen Seelsorge. Die jüngst gestellte Forderung »Seelsorge vom Altar aus«[43]) will nichts anderes als die Ausrichtung auf das Zentrale, auf das Wesentliche im religiös kirchlichen Leben. Eine so gesteuerte Seelsorge ist sich des verschiedenrangigen Wertes der einzelnen Kultformen bewußt und schützt den Frommen vor einem Abgleiten, vor einer Schwerpunktsverschiebung ins Periphere. Das Nichtloskommen von alten, nicht wesentlichen Formen im Frömmigkeitsleben beeinträchtigt ja noch vielfach die klare Ausrichtung auf das Zentrale, auf das Wesentliche im Religiösen. Wesentliche Seelsorge heute ist auf Bewahrung des nach jahrelanger Bedrängnis neu entfalteten religiösen Brauchtums vor Veräußerlichung und Säkularisierung bedacht. Wesentliche Seelsorge umfaßt die Bemühungen um geziemende Heiligung des Tags des Herrn, um Ausrichtung des ganzen Wochenwerkes auf diesen Tag, an dem der gläubige Christ Gottes besonderen Segen empfangen soll, die Bemühungen um eine bewußte und würdige Konzentration auf die eucharistische Gemeinschaftsfeier an diesem Tag, auf den Mittel- und Höhepunkt des kultischen Lebens. Wesentliche Seelsorge heute hat eine Aufgabe gegen die nun einmal echt menschliche Neigung zum Falschglauben, zum Aberglauben, im engeren und im weiteren Sinne, so auch gegen die Neigung zum leichtfertigen Haschen nach außerordentlichen religiösen Begebenheiten, nach vermeintlichen Wundern, Offenbarungen, Erscheinungen. Wahrsagerei und Zauberei sind in ihren alten Formen nicht ausgestorben und weisen immer wieder neue auf. Der Grund, warum die verschiedenen Formen des Falschglaubens in unserm Menschenalter wieder eine geradezu beängstigende Verbreitung gefunden haben, liegt doch wohl in dem Umstand, daß viele in den Erschütterungen der Gegenwart für die Enträtselung der Zukunft einen Schlüssel suchen. Sie alle, die alten und neuen Formen, melden eine nicht zu unterschätzende religiöse Not an und in ihrer Überwindung ein ernstes Anliegen in unserem religiös-seelsorglichen Problemkreis. Eine zweite Abirrung vom rechten Glauben und Gefahr für die Seelsorge liegt in der immer wieder bis in die Öffentlichkeit dringenden nur zu menschlichen Wundersucht und Vorliebe für Erscheinungen. Wir haben solche Verirrungen noch in unmittelbarer Erinnerung, wissen von organisierten Massenbesuchen an sogenannten Wunder- oder Wallfahrtsstätten.

Wie in der kirchlichen Aufklärung erkennt man auch in der Gegenwart in der Liturgie ein Hauptrolle für die Erneuerung unserer Seelsorge. Seit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts wird dem gläubigen Volke die Liturgie erschlossen. Man hat es angeleitet, sich am liturgischen Geschehen zu beteiligen. Die erste Hälfte dieses Jahrhunderts hat eine starke liturgische Bewegung zu verzeichnen. Die letzten drei Pius-Päpste haben es sich besonders angelegen sein lassen, die liturgische Bewegung zu fördern. So wird sie seit Jahrzehnten getragen von der päpstlichen Autorität. Diese liturgische Bewegung zielt auf eine »liturgische Seelsorge« ab. Als ein besonders wirksames Mittel aber, den Gläubigen die Liturgie

[43]) Pascher Joseph, *Seelsorge vom Altar aus*, in: Aus der Theologie der Zeit, Regensburg 1948, 217ff.

nahezubringen, erscheint auch uns heute eine entsprechende Berücksichtigung der Muttersprache.

Die Genehmigung des deutschen Amtes (1943) und der erste Teil eines deutschen Einheitsrituales für Sakramentenspendung und Beerdigungsritus (1950) sowie die erst jüngst gewährten Privilegien: Verkündigung von Epistel und Evangelium in der Volkssprache und deutsche Lesung der Passion und Lektionen in der Karwoche, das sind die erfreulichen Erfolge langer Bemühungen um die Erfüllung eines ernsten Gegenwartsanliegens. Unsere Überzeugung von der seelsorglichen Bedeutung des deutschen Kirchenliedes ist uns ein kostbares Erbe schon lange bewährter Tradition.

Es wurde bereits festgestellt, daß durch die Begründung der Toleranz in der Aufklärung eine Grundvoraussetzung geschaffen wurde für die weitere Geschichte Europas.

Im Todesjahr Sailers, 1832, erschien Möhlers »Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten«. Mit diesem Werk hat der damalige Tübinger und spätere Münchener Theologe nach den neuesten wissenschaftlichen Methoden seiner Zeit, nämlich der historischen Theologie, das Wiedervereinigungsgespräch begonnen. Er hat das Gemeinsame beider Konfessionen betont, das durch den immer breiter dahinrauschenden Strom des modernen Unglaubens gemeinsam gefährdet war. Er hat aber auch die Gegensätze herausgestellt, er wollte sie nicht verschweigen, nicht verwischen; es war ihm um eine konkrete Synthese zu tun. Aber Möhlers Bemühen fand kein gutes Echo.

Erst unserm Jahrhundert blieb es vorbehalten, das Toleranzproblem von neuem behandelt zu sehen, und wie wir trotz des zu einem gültigen geschichtlichen Urteil noch fehlenden zeitlichen Abstandes wohl heute schon sagen dürfen, mit mehr Aufgeschlossenheit und Aussicht auf Erfolg als vordem.

Eine bedeutende Ära der Toleranz ist markiert durch das gegenseitige Verständnis der Konfessionen, das vor allem in den Jahren der kirchenpolitischen Bedrängnisse und des zweiten Weltkrieges erwuchs, im gemeinsamen Einsatz zum Schutze des Glaubens und der Kirchen wie zur Landesverteidigung. Dieses Verständnis, das, abgesehen von einigen Spannungen, anhält, gründet in der Einsicht, daß die entscheidende religiöse Gegenwartsaufgabe in der Festigung des christlichen Glaubens besteht.

Wissenschaftlich begründet wurde diese Toleranz-Ära durch die Bahnbrecher eines neuen geschichtlichen Verständnisses der Reformation. Durch die Bereinigung historischer Schwierigkeiten wurde eine Reihe wichtiger Hindernisse beseitigt, die bis dahin einer grundsätzlichen Diskussion über die Reformation und das reformatorische Anliegen im Wege standen[44]).

Die Kulturkampf-Stimmung, die in Deutschland bis zum Beginn des ersten Weltkriegs noch vorherrschend war, wurde abgelöst durch das freundschaftliche Gespräch der »Begegnung« [45]). Vertreter der historischen und systematischen Theologie der beiden großen christlichen Konfessionen sind miteinander in Diskussion getreten. Mit dem Namen und im Geiste Möhlers wurde im Jahre 1957 unter dem Protektorat von Erzbischof Jaeger in Paderborn ein Institut für Konfessions- und Diasporakunde errichtet, das »Johann Adam Möhler-Institut«.

---

[44]) Lortz Joseph, *Die Reformation in Deutschland* I[3], Freiburg i. Br. 1949, VII.

[45]) Vgl. Hermelink Heinrich, *Die katholische Kirche unter den Pius-Päpsten des 20. Jahrhunderts*, Zollikon – Zürich 1949, 130f.

Neben denen, die sich mit den Methoden der Wissenschaft um eine Überwindung der Glaubensspaltung bemühen, stehen die Prediger einer ökumenischen Geisteshaltung und die praktischen Handwerksleute der ökumenischen Arbeit.

Eine ansehnliche Literatur ist das Ergebnis der Bemühungen um die Förderung der Toleranzbewegung, um die Begegnung der Konfessionen in der Gegenwart.

Die oberste kirchliche Behörde bezeichnet »das hochbedeutsame Werk der Wiedervereinigung aller Christen in dem einen wahren Glauben und in der einen wahren Kirche« als »eine der vorzüglichsten Aufgaben der gesamten Seelsorge«[46]).

Mit lebhaftem Interesse haben die letzten beiden Piuspäpste die Entwicklung der Una-Sancta-Bewegung in Deutschland verfolgt. Es wurden Richtlinien für sie erlassen, ökumenische Gespräche gestattet und diese der Aufsicht der Bischöfe unterstellt[47]).

So erfreut sich die Toleranzbewegung heute einer wissenschaftlich-praktischen, einer systematischen Förderung, die zur Zeit um die Jahrhundertwende undenkbar gewesen wäre. Es ist kein verfrühtes Urteil, wenn wir heute schon sagen, unser Jahrhundert werde in die Kirchengeschichte eingehen als ökumenisches Jahrhundert, als die Zeit, in der sich die getrennten Christen um die Überwindung der Glaubensspaltung bemühten. Kein geringerer als der gegenwärtig regierende Papst ist daran, diese Signatur unseres Jahrhunderts durch Einberufung eines ökumenischen Konzils mitzuprägen.

Geschichte ist uns nicht einfach ein Neben- und Nacheinander von einzelnen Ereignissen und Tatsachen sowie von Menschen, die Geschichte machen. Geschichte ist Entwicklung. Die einzelnen Ereignisse, Tatsachen und Menschen sind nicht isoliert zu betrachten. In diesem Sinne sprechen wir von organischer Geschichtsbetrachtung oder, anders ausgedrückt, von ganzheitlicher Schau der Geschichte. Aus solcher Schau ergibt sich notwendigerweise der im Vorausgehenden vorgenommene Bezug zum Leben der Gegenwart. Die gleichen Probleme haben Menschen zur Zeit der Aufklärung im 18. Jahrhundert beschäftigt und beschäftigen Menschen von heute.

Vergangenes ragt so in die Gegenwart herein. Und wie es immer ist in der Geschichte, in doppelter Weise, mit verschiedenem Vorzeichen, entweder mit positivem als befruchtendes und noch immer mehr aufzuschließendes Erbe, oder mit negativem Vorzeichen, als belastende und zu überwindende Fehlhaltung, in jeder Hinsicht als ein nicht zu Ende gekommener Auftrag. Sind auch die Vertreter der kirchlichen Aufklärung in vielem nicht zu einer befriedigenden Lösung der Probleme gekommen, vor die sie sich gestellt sahen, so haben wir doch kein Recht, die von ihnen geleistete Arbeit zu verachten, alles was mit der Aufklärung zusammenhängt, zu verurteilen. Hat doch der Historiker am wenigsten eine Befugnis anzuklagen. Seine Aufgabe ist es vielmehr, die Zeitumstände zu erkennen und zu würdigen, das herbeizubringen, was erklären und was entschuldigen kann, hervorzuheben vor allem, was doch versucht, wenn auch nicht erreicht wurde. Von diesem Standpunkt aus müssen wir die Schwierigkeiten eines historisch bedingten Durchgangsstadiums verstehen lernen und müssen die Zeit der Aufklärung für die kirchlichen Geistesführer als eine Zeit des Ringens auffassen, Altes und Neues zu verbinden. Und das ernsthaft Versuchte, das, wenn auch nur für kurze Zeit, erreichte Gute, das Positive an den Bestrebungen der kirchlichen Aufklä-

[46]) Instructio des Hl. Offiziums an die Diözesanbischöfe über die Ökumenische Bewegung vom 20. 12. 1949, in AAS XXXXII (1950) 146 seqq.

[47]) Vgl. Anm. 46; Bihlmeyer–Tüchle 549f.; Hermelink 33, 46f., 129ff.

rung erscheint so in einem umso günstigeren Licht und gewinnt an geschichtlicher Bedeutung. In dankbarer Annahme des in der Vergangenheit Geleisteten sind wir uns dessen bewußt, daß die Menschen von damals es schwerer hatten als wir heute. Die spätere Zeit hat zudem an sich schon immer das vor der Vergangenheit voraus, daß sie aus ihr lernen und sich vor Entgleisungen, vor Fehlentwicklungen, wie sie einmal vorgehommen sind, rechtzeitig schützen kann.

Aber nicht nur aus diesem allgemein geschichtlichen Grund fallen, soweit wir uns heute schon ein Urteil darüber erlauben dürfen, die Lösungsversuche der gleichen Probleme in der Gegenwart günstiger aus und erscheinen mehr normiert. Die kirchliche Organisation ist inzwischen straffer geworden. Das Vatikanische Konzil hat neben der päpstlichen lehramtlichen Unfehlbarkeit auch die unmittelbare Jurisdiktion des Papstes über die Gesamtkirche definiert und so das Wiederaufleben von freiheitlichen, staatskirchlichen Strömungen verhindert, wie sie zur Zeit der Aufklärung gerade auch im deutschsprachigen Raum viele kirchliche Persönlichkeiten erfaßten.

In der Folgezeit ist im Zuge der weiteren Ausbildung des kirchlichen Zentralismus das Kirchenrecht neu kodifiziert, ein neues kirchliches Gesetzbuch geschaffen worden. So sind die neuesten Bemühungen um die Lösung dieser Gegenwartsanliegen mehr als früher getragen von der kirchlichen Autorität.

Letzten Endes aber muß unsere Beurteilung der Aufklärungszeit wie unser ganzes Geschichtsdenken theologisch begründet und ausgerichtet sein. Jede Epoche eigenartiger geistiger Kultur steht unmittelbar zu Gott. Keine ist nur böse, keine auch nur gut. Davon macht auch die Aufklärung keine Ausnahme.

Der anthologische Stil des 46. Psalms und seine Bedeutung für die Datierungsfrage

Von P. Leo Krinetzki O. S. B., Neresheim

Es ist eine Eigentümlichkeit der nachexilischen Literatur des AT, daß sie sich vielfach an ältere Vorbilder des israelitischen Schrifttums anlehnt und von ihnen ihre Themen und Ausdrucksweisen übernimmt. Seit A. Robert und A. Deissler[1]) spricht die alttestamentliche Wissenschaft in diesem Fall von einem »anthologischen Stil«. Darunter versteht man nach Deissler[2]) einen bewußten »Anschluß an große Autoritäten der Vergangenheit« in Form einer »Blütenlese«. Diese »geschieht naturgemäß intentional«, da es sich um eine gewollte, oft förmlich bekenntnishafte Bezugnahme auf alte Meister handelt, zu denen man mit Verehrung und Liebe aufschaut. Die Bezugnahme »muß aber . . . keineswegs als Zitation auftreten, sondern kann einfach Themata, Leitmotive oder Anknüpfungspunkte abgeben. Für den Schriftkundigen genügt ein Stichwort, ein charakteristischer Gedanke oder eine Redefigur, um ihn auf die Richtung zu verweisen, in der ein ›anthologisch‹ vorgehender Verfasser eines Textes denkt, spricht und schreibt«[3]).

Diese Arbeitsweise konnte besonders innerhalb der nachexilischen Weisheitsliteratur (Sir, Wsh), streckenweise sogar auf dem Boden des späteren Prophetismus (Zach 9ff; Jl 3f; Is 60-62 etc.) beobachtet werden. Aber auch ein Teil der Psalmen unterliegt dem »anthologischen« Stilgesetz, so z. B. die Psalmen 1, 45, 47, 72, 93, 96–99 und 119[4]). Zu ihnen zählt jedoch auch Ps 46[5]). In diesem korachitischen Volksvertrauenslied[6]) begegnen uns, wie hier erstmals im Zusammenhang gezeigt wird[7]), eine ganze Reihe von Themen, Motiven und Wendungen aus Isaias, Deuteroisaias, Jeremias, Ezechiel usw., die die literarische Abhängigkeit des Psalms von diesen Autoren erweisen und damit die bisher meist vertretene

[1]) Vgl. zu Letzterem A. Deißler, *Ps 119 (118) und seine Theologie*. Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im AT, München 1955; zu Ersterem *ebd.*, 26, Anm. 65.

[2]) »Faute de mieux« (Robert), *ebd.*, 23, Anm. 57; Gesamtzitat S. 22f.

[3]) *Ebd.*, 23. [4]) *Ebd.*, 29.

[5]) Vg. 45. Zählung der Psalmen durchwegs nach dem Hebräischen.

[6]) H. Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt* (Komm. z. AT), Leipzig 1914, 199, definiert die Gattung, zu der Ps 46 gehören soll, als »eschatologisches Zionlied«, um aber sofort den hymnischen Charakter des Psalms und seine prophetische Redeweise hervorzuheben. Richtiger ist es, wegen des vertrauensvollen Grundcharakters des Liedes mit H. J. Kraus, *Die Psalmen* (Bibl. Komm. AT), Neukirchen 1960 (= K.), 340, von einem »kollektiven Vertrauenspsalm« zu sprechen. Über den Wert des *libnê(j) qorach* »von den Söhnen Korachs« V. 1 vgl. meinen Aufsatz: *Zur Poetik und Exegese von Ps 48:* Bibl. Zeitschr. N. F. 4 (1960) 81, Anm. 37.

[7]) Die Kommentatoren haben bisher nur verschiedentlich auf prophetische Parallelen hingewiesen, ohne sich über eine ausgedehnte Abhängigkeit unseres Psalms von diesen viele Gedanken zu machen bzw. ohne einen exakten Nachweis dieser Abhängigkeit erbringen zu wollen. Das gilt auch von Gunkel, der zwar eine Reihe von Prophetenstellen im vollen Wortlaut zitiert *(a. a. O.*, 197–199*)*, aber sich dann doch mit der allgemeinen Feststellung begnügt, daß die vom Psalmisten verwendeten Themen und Motive schon in der prophetischen Literatur vorkommen und nur von ihr her verständlich sind.

vorexilische Datierung dieses Liedes[8]) hinfällig machen. Gerade für die Klärung der Datierungsfrage der Psalmen erweist sich diese neue Richtung in der alttestamentlichen Forschung als ein vorzügliches Werkzeug, zumal dort, wo historische Anhaltspunkte fehlen, was m. E. bisher nicht genügend beachtet worden ist. Ein weiterer, wesentlicherer Vorzug der »anthologischen« Methode besteht darin, daß sie aufzeigt, welche Vorstellungen sich im Geiste des Dichters mit einem bestimmten Wort verbunden haben müssen, wodurch der Sinngehalt der Begriffe ungemein vertieft wird.

Methodologisch sei noch Folgendes vorausgeschickt: Bei einem einzelnen literarischen Motiv kann es zweifelhaft bleiben, ob es von anderswo übernommen ist; wenn sich aber eine ganze Summe von Motivparallelen zu einem bestimmten Werk der israelitischen Literatur feststellen läßt, wird man mit Sicherheit eine Beeinflussung durch dieses Werk annehmen dürfen, wobei die Anzahl der Einzelargumente wachsend auch die Prioritätsfrage löst (sog. »Bündelsargument«)[9]). Theoretisch läßt sich ein dreifacher Einfluß denken: 1. ein *terminologischer*, bei dem es sich lediglich um eine verbale Anspielung handelt ohne Rücksicht auf den Literalsinn und Kontext der Stelle, auf die Bezug genommen wird; 2. ein *ideologischer*, der sich auf bloße Gedankenparallelen beschränkt, und 3. ein *gemischter*, der sowohl terminologisch als auch ideologisch begründet ist[10]).

Die vorliegende Untersuchung gliedert sich in vier Teile: 1. Textkritische Fragen, 2. das Tatsachenmaterial: die Beziehungen außer- und innerbiblischer Art, 3. Urteil über die Art dieser Beziehungen, 4. Zusammenfassung und Datierungsversuch.

1. Textkritische Fragen

Der Text, den wir hier zugrunde legen, ist der von F. Buhl in R. Kittels »Biblia Hebraica«, Stuttgart 1937[3] (= BH[3]), S. 1015, edierte Text des Codex Leningradensis. Trotz mannigfacher phonetischer Schwächen sei damit auch die masoretische Aussprache beibehalten, um die Arbeit nicht mit andersgearteten Problemen zu belasten; es sei aber darauf hingewiesen, daß sich der Verfasser der masoretischen Vokalisation gegenüber sehr reserviert verhält [11]).

Der Text des 46. Psalms ist in sehr gutem Zustand auf uns gekommen, so daß es keiner tiefgreifenden Änderungen bedarf. Im einzelnen ist Folgendes zu bemerken:

Da der Psalm zum elohistisch überarbeiteten Teil des Psalters gehört (s. die Kommentare), ist für *'älohim* überall wiederum *jahwä* einzusetzen. Mit Ausnahme von 2a kann sich diese Rekonstruktion auf das Targum stützen.

Der Infinitiv *behamir* in 3a bedarf keiner Änderung (s. BH[3]). Die Wurzel *mwr* wird am besten mit F. Zorell[12]) mit dem arabischen *mâra* oder *mûra* in Verbindung zu bringen sein, das das Wogen des Meeres bezeichnet. Originell ist der Deutungsversuch M. Dahoods[13]), der in den Konsonanten *hmr* ein mit dem hebräischen *mahamaroth* »Wassertiefen« (Ps 140,11) und dem ugaritischen *mhmrth*[14]) zusammenhängendes Substantiv mit der Bedeutung »Schlund« und in *'äräß* 3a ein anderes Wort für »Unterwelt« sieht (vgl. Ex 15,12). Gegen diese Interpretation spricht aber sowohl der Parallelismus, der nach 3b ein Verbum erwarten läßt, als auch die sonstige, geradezu emphatische Verwendung von *'äräß* in 7b, 9b, 10a und 11b in der Bedeutung

---

[8]) So noch Kraus, *a.a.O.*, 341: »Ps 46 gehört in den vorexilischen Gottesdienst und ist wahrscheinlich sehr alt«.

[9]) Vgl. Deißler, *a.a.O.*, 30, und meine Arbeit: *Der Einfluß von Is 52,13–53, 12 Par auf Phil 2,6–11:* Theol. Quartalschr. 139 (1959) 159.

[10]) Vgl. meine Arbeit zu Is 52/53, *a. a. O.*, 158.

[11]) Vgl. meine diesbezüglichen Bemerkungen in der in Anm. 6 zitierten Arbeit über Ps 48, S. 71, Anm. 7; dazu s. F. M. Cross-D.N. Freedman, *Early Hebrew Orthography.* A Study of the Epigraphic Evidence. American Oriental Series vol. 36, New Haven 1952, passim.

[12]) *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Rom 1957, 420.

[13]) *The value of ugaritic for textual criticism:* Biblica 40 (1959) 167f.

[14]) Vgl. C. H. Gordon, *Ugaritic Manual* (= UM), Rom 1955, 67 I, 6–8; 51 VIII, 8–12.

»Erde«, »Welt«. Auch ein Hifil kann intransitiven Sinn haben[15]), spricht also noch nicht für eine Verschreibung.

Da *jammim* 3b ein Amplifikativplural ist[16]), ist eine Korrektur, etwa in *jam*, unnötig.

Nach 4 ergänzen die meisten modernen Erklärer und Übersetzer den Kehrvers (8.12), zumeist mit Berufung auf die Gleichförmigkeit der Strophen, doch zu Unrecht; denn einmal sind die Strophen infolge des Tristichons in 10 auch bei Ergänzung des Kehrverses nach 4 nicht vollkommen gleichmäßig gebaut, sodann läßt sich der Ausfall des Kehrverses in Strophe I nur sehr schwer erklären.

Auch das *nahar* in 5a kann als casus pendens[17]) unverändert bleiben. Dagegen ist die masoretische Lesart in 5b *qedosch mischkenê(j) 'äljon* »die heiligste der Wohnungen Jahwes« (?) wegen des ungewöhnlichen Plurals (m., sonst f., vgl. Ps 43,3; 84,2; 132,5) verdächtig. H. Schmid[18]) hat den ausgezeichneten Vorschlag gemacht, unter Beibehaltung aller Konsonanten der Masoreten *qadosch mischkani 'äljon* zu punktieren: »heilig ist die Wohnung (Jod compaginis) des Höchsten«. Damit kämen wir sachlich zu demselben Sinn, der die Lesart von G kennzeichnet: *qiddasch mischkano 'äljon* »geheiligt hat seine Wohnung der Höchste«. Obwohl diese Lesart die Änderung eines Konsonanten notwendig macht – die Entstehung der masoretischen Lesart erklärt sich leicht durch Verschreibung des *w* am Ende von *mischkano* in das paläographisch sehr ähnliche *j* –, wird man wohl eher ihr folgen als dem Vorschlag Schmids; denn G fußt hier offenbar auf einer besseren hebräischen Vorlage, was einer besseren handschriftlichen Bezeugung gleichkommt und daher der besten Konjektur[19]) vorzuziehen ist.

Alle weiteren Änderungsvorschläge sind das Ergebnis eines Vorurteils und erübrigen sich damit. So der Vorschlag H. Schmidts[20]), in 7 statt *matu* »(sie) wanken« *magu* »(sie) wogen« und statt *thamug* »(sie) wogt« *thamut* »(sie) wankt« zu lesen, weil der Text in 7a die Wirkung des in 7b beschriebenen Eingriffs Jahwes vorwegnehme. Wir dürfen eben nicht mit den Maßstäben unserer westlichen Logik an orientalische Texte herantreten, die anderen Denkgesetzen verpflichtet sind. Aber auch die Ausscheidung eines Stichus in Strophe III zur Erreichung eines gleichmäßigen Strophenbaues[21]) ist als willkürlich abzulehnen.

2. Die faktischen Beziehungen des Psalms zu anderen Texten

2a) »'Jahwe' ist uns Zuflucht und Wehr
b) als Hilf' in der Not gar wohl erprobt«.

a) Zur Konstruktion »ist uns Zuflucht« (*lanu machasä*) vgl. Jl 4,16; Ps 61,4; 62,9; 104,18; zu der Verbindung »Zuflucht und Wehr« (*machasä wa'oz*) ist auf Ps 71,7 T (*ruchßani we'oschera' dili* = hebr. *machasi wa'uzzi*) hinzuweisen. Der Gedanke, daß Jahwe jemandes »Zuflucht« ist, findet sich oft im AT ausgesprochen. Interessanterweise wird aber Jahwe bis kurz vor dem Exil nur als »Zuflucht« des Einzelnen bezeichnet; denn die beiden Texte, an denen er als die »Zuflucht« Israels apostrophiert wird – Jl 4,16; Ps 62,9 –, entstammen spät-vorexilischer oder gar nachexilischer Zeit[22]). Das bedeutet, wenn Ps 46 ebenfalls aus nachexilischer

[15]) Vgl. W. Gesenius-E. Kautsch (= G-K), *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1909[28], 53d; dort werden zwar derartige Hilfsformen als »innerlich transitiv« bezeichnet, weil jeweils im stillen ein Objekt zu ergänzen sei; praktisch handelt es sich aber doch um intransitive Hifilformen, gleich viel, wie die transitive Bedeutung des Kausativstammes zu erklären ist.

[16]) G-K 124e, zur Korrespondenz mit den Sg.-Suffixen in 4 vgl. ebd., 132h.

[17]) Vgl. P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Rom 1947[2], § 156.

[18]) *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem:* Zeitschr. f. d. atl. Wiss. 67 (1955) 182f.

[19]) Dieser Ausdruck im uneigentlichen Sinn einer bloßen Vokaländerung genommen, weil eine solche heute in der Textkritik nicht mehr als eigentliche Konjektur gewertet wird.

[20]) *Die Psalmen* (Handb. z. AT), Tübingen 1934, 88.

[21]) So möchte S. Landersdorfer, *Die Psalmen lateinisch und deutsch*, Regensburg 1922, 132, Anm. f, V. 10b und N. Schlögl, *Die Psalmen hebraisch und deutsch mit einem kurzen wissenschaftlichen Kommentar*, Graz und Wien 1911, 69, V. 9b als Glosse ansehen. Ähnlich ist das Urteil E. Rohlands (*Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten*. Dissertation Heidelberg, 123, Anm. 3) zu bewerten: »V. 9b schießt metrisch über, erweist sich durch die Relativ-Partikel *'aschär* als späterer Zusatz« (?).

[22]) Vgl. E. (= O. Eißfeldt, *Einleitung in das AT*, Tübingen 1956[2]) 481 u. K. 437. Sonstige Stellen mit gleichem Bezug: Is 25,4; Jr 17,17; Ps 14,6; 61,4; 62,8; 73,28; 91,9; 142,6. N. B.

Zeit stammt, daß die Prädizierung Jahwes als *machasä* seines Volkes erst zu dieser Zeit aufkam oder wenigstens erst seit dieser Zeit literarisch belegt ist. Häufiger wird »Wehr« *('oz)* als Ausdruck für die Schützerrolle Jahwes gegenüber Israel verwendet, wobei auffällt, daß außer in dem nur allgemein als vorexilisch bestimmbaren Psalm 81,2[23]) das Volk als »Ich« personifiziert gedacht ist in Ex 15,2[24]); Is 12,2[25]); Ps 118,14[26]); 28,8[27]). Sollte sich an diesen Stellen der Übergang von der individuellen zur kollektiven Verwendung des Ausdrucks widerspiegeln?

Die erste Hälfte von 2a kehrt wörtlich in *Ps 62,9* wieder, nur die Wortstellung weicht etwas ab *(jahwä*[28]*) machasä lanu)*. Damit erhebt sich die Frage, ob unser Psalmvers von diesem um die Exilszeit herum entstandenen Psalm (s. Anm. 22) ideologisch und terminologisch abhängig ist. Diese Frage läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten.

Eine ideologische Parallele mit ähnlichem Tenor stellt *Is 33,22* dar: »Denn Jahwe ist unser Richter, Jahwe unser Regent, Jahwe ist unser König, er ist's, der uns rettet!«, eine Stelle, der insofern besondere Bedeutung zuzumessen ist, als sie auch eine Entsprechung zu 5a aufweist (s. u., Anm. 59), doch kann sie wegen ihrer späten Entstehung[29]) vielleicht auch nur ein zusätzliches Zeugnis für die Bekanntheit der hier und in 5a ausgesprochenen Gedanken in nachexilischer Zeit sein.

Sicher dürfen wir aber annehmen, daß der Dichter unseres Liedes ganz allgemein durch den älteren Sprachgebrauch angeregt worden ist, und deshalb die Ausdrücke »Zuflucht« und »Wehr« mit dem vollen Gehalt füllen, den sie in sicher vorexilischen Texten haben. In Jr 17,17[30]) wird Jahwe antithetisch zu dem Schrecken, den er den Verfolgern bereitet (V. 18), die »Zuflucht« des Propheten »am Tage des Unheils« genannt. Noch konkreter ist der Ausdruck in Ps 61,4[31]), wo Jahwe die »Zuflucht« des notleidenden Beters heißt parallel zu dem schönen Bild vom »starken Turm vor dem Feind«: Jahwe ist für seine Frommen sozusagen die letzte Rückzugsmöglichkeit wie ein befestigter Turm beim Eindringen der Belagerer in die Festung (vgl. Spr 18,10) und zwar in seinem Tempel, wo er wie die Keruben über der Bundeslade die Flügel seines Schutzes über den breitet (V. 5), der in ihm Schutz sucht (vgl. Ps 62,8). Die Besonderheit unseres Psalms besteht nur darin, daß Jahwe als die »Zuflucht« seines ganzen Volkes gepriesen wird. »Wehr« ist lediglich ein Synonym zu »Zuflucht« (s. die immer eine enge Verbindung herstellende Konjunktion *wa-*). Auch dieses Substantiv erinnert mit seinen parallelen Formulierungen an eine »Burg«, in die Prophet (Jr 16,19), König, Volk und einzelne Volksangehörige (Ps 28,7.8) sich in Notzeiten flüchten können, um von dort aus das Triumphlied über die Feinde anzustimmen, wie es nach der Überlieferung einst am Schilfmeer Moses und das Volk taten, als die Ägypter in die Fluten gesunken waren (Ex 15,2 vgl. Is 12,2; Ps 118,14).

Man könnte es dieser Arbeit mit einem gewissen Recht zum Vorwurf machen, daß sie allzuschnell die Datierungen Eißfeldts und Kraus' übernehme. Aber abgesehen davon, daß mir nur eine kleine Fachbibliothek zur Verfügung steht, ist es bei den vielen Zitaten kaum möglich, sich in jedem Fall ein eigenes Urteil über die Datierungsfragen zu bilden, so daß es geraten schien, den »probati auctores« zu folgen. Nur dort, wo ich erwägenswerte Abweichungen unter ihnen feststellen konnte, habe ich mich für die mir wahrscheinlicher dünkende Ansicht entschieden.

[23]) Vgl. A. Weiser, *Die Psalmen* (Das AT Deutsch), Göttingen 1959[5], 376.
[24]) Vorexilisch, aber sekundär (E. 250). [25]) Sekundär, aus späterer Zeit (E. 382).
[26]) Meistens spät datiert, aber ob zu Recht, ist ungewiß (K. 803).
[27]) Aus der Königszeit (K. 229).
[28]) Statt *'älohim* aus dem gleichen Grund, der S. 53 angeführt wurde.
[29]) Aus griechischer oder persischer Zeit (E. 395).
[30]) Von Jeremias selbst (E. 433). [31]) Aus der Königszeit (K. 433).

b) Die Konstruktion von 2b sowie die Verwendung des Nifal *nimßa'* in der Bedeutung »sich erweisen als« sind völlig singulär; sonst wird *'ăzra* »Hilfe« als Präteritum mit *haja* »ist« verbunden (Ps 27,9; 63,8) oder neben ein kopulatives Personalpronomen gestellt (Ps 40,18; Ps 35,2 mit *be* essentiae), das freilich auch fehlen kann (Ps 94,17). Der ganzen Wendung kommt am nächsten *Jr 16,19* (s. zu a!): »Jahwe, *meine* Wehr und *meine* Burg, *meine* Zuflucht *(menusi)* am Tage der Not ...!«. Wiederum begegnen wir hier der auffälligen Erscheinung, daß *'ăzra* als Metapher für den Schutz, den Gott seinem Volk als Ganzem angedeihen läßt, sonst nur noch in einem nachexilischen Text belegt ist, der allerdings manche älteren Elemente in sich birgt (Ps 44,27)[32]). Außer dieser Stelle tritt das Wort in ähnlichem Sinn noch in Ps 60,13 = 108,13 auf[33]), wo es indes nicht Metapher für Jahwe selbst ist, sondern seine Rettungstat bezeichnet, die man eilends erbittet (vgl. Ps 22,20 — 40,14 — 70,2 = 71,12). Die Konsoziationen des Wortes gleichen nach den zwei wahrscheinlich vorexilischen, also möglicherweise dem Verfasser bekannten Paralleltexten denen von *machasä* und *'oz:* Jahwe ist selbst dann noch des Beters letzte Rettung, wenn ihn seine eigenen Eltern verlassen (Ps 27,9f)[34]) und er sich ins Heiligtum unter seine Fittiche flüchtet (Ps 63,8)[35]). Bei der »Not« *(ßaroth*, Pl.) aber dachte der Psalmist an Drangsal durch Feinde und wilde Tiere, an Finsternis und Dunkelheit und das Brausen gewaltiger Fluten (Is 8,22[36]); 30,6[37]); So 1,15).

3a) »Drum bangen wir nicht, wenn auch die Erde wogt
b) und die Berge wanken ins Meer,
4a) mag auch gären und schwär'n seine Flut,
b) mögen Berge beben ob seiner Wucht! Säla«.

Die Folgerung (»drum«) aus der Eingangstendenz lautet: »wir bangen nicht« *(lo' nira')*. Diese Formulierung in der 1. Pers. Plur. kommt ausschließlich in unserem Psalm vor; vor dem Exil heißt es nach den uns erhaltenen Texten nur im Singular: »ich bange nicht« (Ps 3,7)[38]) und vielleicht auch: »nicht bangt mein Herz« (Ps 27,3)[39]). Der Grund solchen Gottvertrauens ist allerdings nach 8a. 12a und 6a der gleiche wie bei den entsprechenden Vertrauensäußerungen in der Einzahl: daß Jahwe »mit uns« und »in ihr«, der Sionsstadt, ist (vgl. Ps 23,4; 118,6). Man wird in der Äußerung »wir bangen nicht« die Antwort der Gemeinde auf die ihr in besonders charakteristischer und auffälliger Weise vom *Deuteronomium* (Dt 1,21.29; 3,2.22; 7,18; 20,1.3; 31,6) und von *Deuteroisaias* (Is 40,9; 41,10 = 43,5; 41,14; 43,1; 44,2; 51,7; 54,4.14) gegebene Mahnung: »fürchte dich nicht, fürchtet euch nicht!« *('al-thira' |thire'i |thire'u)* und: »du brauchst dich, ihr braucht euch nicht zu fürchten« *(lo' thira' |thire'u[n]* sehen müssen[40]). Die Motive dieser negativ vormulierten Vertrauensforderung sind im Buch Deuteronomium: Jahwes Hilfe im Kampf (Dt 1,29; 3,22; 20,1.3; 31,6), durch die Israel nicht in die Hände seiner Feinde fällt (3,2), und Jahwes Machttaten in der Vergangenheit (7,18); bei Deuteroisaias: Jahwes Macht (Is 40,9.10), Huld (54,14) und Erbar-

[32]) K. 325f. [33]) Abfassungszeit unbestimmt (K. 427.776) [34]) Vielleicht vorexilisch. (K. 223).
[35]) Spät-vorexilisch (K. 441). [36]) Echt (E. 374). [37]) Echt (E. 380).
[38]) Vorexilisch (K. 25). Vgl. Ps 23,4 (Gunkel, *Psalmen*, 100: aus einem späteren Zeitalter).
[39]) Vielleicht vorexilisch (K. 223).
[40]) Vgl. auch 1 Chr 22,13; 28,20; 2 Chr 20,15.17, Stellen, die jedoch wegen der späten Entstehungszeit des chronistischen Geschichtswerkes (Mitte des 4. bis Anfang des 2. Jhs. – E. 668) nur mit Vorbehalt herangezogen werden können. Sonstige Stellen, an denen das Volk oder der Sion mit der gleichen Terminologie zum Gottvertrauen ermahnt werden: Ex 14,13; 20,20; Nm 14,9; Ri 6,10; 1 Sm 12,10; 2 Kg 17,35.37.38; Is 10,24; Jr 10,5; 30,10; 46,27.28; Ag 2,5; Zch 8,13.15; So 3,15.16; Neh 4,8; 2 Chr 20,15.17.

men (41,14), seine Erlösungstat (43,1) und Nähe (41,10; 43,5), die Knechtsrolle Israels (44,2) – alles das schafft ein Vertrauen, das sich über die Schmähungen der Menschen hinwegsetzt (51,7) und die Verheißung besitzt, daß es nicht zuschanden wird (54,4) –; dort und hier liegt die gleiche Grundstimmung vor: Jahwe, der allmächtige Herr, ist mit uns; darum triumphieren wir!

Die Verse 3 und 4 sind, wie die Wiederkehr der Verben *hama* »gären« und *mot* »wanken« in 7a beweist, ein grandioses Symbol für die Empörung der Feindvölker gegen Jahwe. Mit dem Bild vom Erd- und Seebeben greift der Psalmist ein altes Motiv der hebräischen Poesie und Prophetie auf, das wir dank der wiederentdeckten ugaritischen Literatur heute bis in die kanaanäische Zeit zurückverfolgen können[41]:) den Mythos vom Chaoskampf, den er indes »historisiert«, d. h. zu einem bloßen Bild für das wahnwitzige Sichaufbäumen der Heidenvölker gegen Jahwes Königsherrschaft und zumindest einschlußweise für die daraus für Israel folgenden Bedrängnisse macht (s. 2b). Freilich geschieht das mehr auf der »ideologischen« Ebene als in streng terminologischer Entsprechung; denn die ganze Gestaltung ist durchaus eigenwillig. So ist gleich der erste Infinitiv *(be)hamir* »wenn auch [die Erde] wogt« ein Hapaxlegomenon[42]), und auch die Vorstellung, daß »die Berge ins Meer wanken« (3b), ist eine Eigenheit unseres Psalms, wie ebenfalls *mot* »wanken« und *raʿasch* »beben« (4a) zwar schon in vorexilischen bzw. exilischen Texten vom Beben der Erde[43]) und Berge[44]) verwendet werden, aber nicht wie hier das Sichaufbäumen derselben gegen Jahwe, sondern einen Begleitumstand seiner Epiphanien oder die Wirkung des Anrückens feindlicher Heere beschreiben[45]). Trotzdem wird der Psalmist in 3aβ und 4b sich sachlich an die schon vor ihm in der Psalmen- und prophetischen Literatur gebräuchliche Vorstellung vom Beben der Erde und Berge anlehnen, der er jedoch einen neuen Sinn gibt; 3b hingegen stellt eine originelle Schöpfung dar, da die Vorstellung vom Versinken der Berge im Meer wenigstens innerhalb der Bibel nicht mehr belegt ist.

Die eigentlichen Stichworte, die die Bezugnahme auf *prophetische* Texte der vorexilischen und exilischen Zeit terminologisch erweisen, sind: »Meer« *(jam)*, »Flut« (wörtlich: »Wasser«, *majim*) und »gären« (oder »tosen«, »wogen«, *hama)*[46]).

In *Jr 5,22f*[47]) wird das Motiv der schäumenden Flut als Bild für die nutzlose Widerspenstigkeit allerdings nicht der Heiden, sondern Israels verwendet:

»Ich habe Sand dem Meere *(lajjam)* als Grenze gesetzt, als ewige Schranke, die es nicht überschreiten darf.
Toben mag es wohl, doch bleibt es machtlos,
seine Wogen mögen wohl tosen *(wehamu galla[j]w)*, hinüber kommen sie nicht.
Doch dies Volk hat einen aufsässigen und widerspenstigen Sinn,
sie fallen ab und gehn ihres Wegs«.

---

[41]) Vgl. UM 67 I, 1–5 und ʿnt III, 34–43.

[42]) Diese Tatsache erschwert natürlich wie immer in solchen Fällen die genaue Übersetzung. Trotzdem darf man nicht zu voreilig zu Konjekturen seine Zuflucht nehmen, sondern hat erst alle sprachlichen und grammatischen Möglichkeiten auszuschöpfen, ehe man sich zu einer Konjektur entschließt. S. o., S. 54. [43]) *mot:* Is 24,19; Ps 60,4; 104,5; *raʿasch:* Ri 5,4; 2 Sm 22,8aα = Ps 18,8aα; Is 13,13; Jr 8,16 vgl. 4,16; Ps 68,9; 77,19 (vgl. E. und K. zu diesen Stellen). [44]) Nur *raʿasch:* Nah 1,5 (zur Echtheitsfrage vgl. E. 509f).

[45]) Ähnlich liegt die Sache bei den Synonymen gelagert (deren Angabe hier der Kürze halber unterbleibt), vgl. die Stellen: vom Wanken der Erde: Ri 5,4; 1 Sm 14,15; 2 Sm 22,8aβ.b = Ps 18,8aβ.b; Ps 77,19; 96,9; 97,4; 99,1; 114,7; Jb 9,6; Spr 30,21; Is 24,18.20; Jr 50,46; 51,29; Ez 38,20; Am 8,8; 9,5; Jl 2,10; 4,16; Hb 3,6; 1 Chr 16,30; vomWanken der Berge: Ex 19,18; Ri 5,5; Ps 18,8; 97,5; Jb 9,5f; Is 5,25; 54,10; Hb 3,10. Auch die Phrase *beleb jammim* hat sonst einen anderen Sinn: vgl. Ez 27,4.25.26.27; 28,2.8; ebenso *beläb-jam:* Ex 15,8; Spr 30,19; 23,34.

[46]) Zu *chamar* »schwären«, »schäumen« vgl. Ps 75,9 (vom Zornwein Gottes).

[47]) Wohl echt, E. äußert sich nicht zu der Stelle.

An anderen prophetischen Stellen wird das Motiv in »historisierter« Form auf das Andrängen von Feinden angewandt:

Is 17,12[48]: »Wehe dem Wogen *(hamon)* der vielen Völker
– wie Meere wogen sie hin *(kahamoth jammim jähämajun)* –,
dem Gebrause von Nationen
– wie das Brausen gewaltiger Wasser brausen sie – . . .«.

Jr 47,2f[49]: »Also spricht Jahwe:
Da, es steigen Wasser *(majim)* vom Nordland auf
und werden zum reißenden Bach;
sie überfluten das Land und was es erfüllt,
die Stadt und ihre Bewohner . . .
Denn die Hufe seiner Hengste stampfen mit Macht
Kriegswagen dröhnen, man hört seiner Räder Gerassel«.

Für die nachexilische Zeit vgl. *Jr 6,23 = 50,42*[50]*; 51,55*[51]*; Ps 93,3f*[52]).

5a) »Des Stromes Läufe erfreu'n 'Jahwes' Stadt,
b) 'geheiligt hat seine Wohnung der Höchste'«.

a) Hier wird offenbar das Motiv von 3f in abgewandelter Weise fortgeführt; denn in diesem Stichus scheint der Dichter ebenfalls auf einen kanaanäischen Mythos anzuspielen, nämlich auf den Mythos vom paradiesischen Gottesgarten mit seinen Wasserströmen[53]). Nach dem Siege Els über die chaotischen Fluten *(nhrm)* treten diese in gebändigter Gestalt in den Dienst der Befruchtung der Erde. Dort, wo sie aus der Unterwelt hervorquellen, »bei den Quellen der zwei Ströme, zwischen den Läufen der zwei Meere«[54]), hat El, der Hochbetagte und Größte aller Götter, seine »königliche Wohnung«[55]) aufgeschlagen, von wo aus er alles beherrscht. In Gn 2,8–14 (J) wohl erstmals innerhalb des AT verwendet, wird dieses Motiv von *Ezechiel* in Kapitel 47,1–12[56]) auf das endzeitliche Jerusalem übertragen. Vielleicht im Anschluß an eine reale örtliche Gegebenheit[57]) sieht Ezechiel »unter der Tempelschwelle«, also unter dem Thronsitz Jahwes, des wahrhaft »höchsten« Gottes (s. in unserem Psalm V. 5b), »Wasser« *(majim)* hervorquellen (Ez 47,1) und sich als gewaltigen »Strom« *(nachal)* befruchtend über das Land ergießen (V. 5. 6. 7. 9. 12). Zwei andere Prophetentexte, Jl 4,18 und Zch 14,8, bezeugen das Weiterleben dieses Motivs in nachexilischer Zeit[58]). Aber auch schon *Deuteroisaias* benutzt das Motiv, ohne allerdings die Tempel-

[48]) Wahrscheinlich echt (E. 377). [49]) Vielleicht echt (E. 441). [50]) E. 440.
[51]) Unecht; deuteroisaianisch? (vgl. E. 493f).
[52]) Sicher nachexilisch (s. o., S. 52). Allerdings ist es nicht sicher, ob dem Motiv an dieser Stelle sinnbildliche Bedeutung zukommt. Vgl. K. 649.
[53]) H. Kruse, »*Fluminis impetus laetificat Civitatem Dei*« *Ps 45 (46) 5*: Verbum Domini 27 (1949) 23–27, möchte mit Hinweis auf Kol 1,24; 2 Kor 4,17 und Hb 3,17–19 V. 5a von dem Ansturm der Feinde erklären, der ebenso wie in 3 und 4 metaphorisch dargestellt werde *(nahar = jammim* 3b) und der auf Grund des göttlichen Schutzes bei den Bewohnern Jerusalems statt Furcht Freude auslose *(jesammechu)*. Gegen diese Deutung spricht jedoch die Tatsache, daß *nahar* sonst nie in diesem Sinn verwendet wird, sodann, daß m. E. sonst nirgends die *Feinde* als Ursache der Freude Israels angesehen werden. In Hb 3,19 ist der helfende *Gott* die Ursache und der Gegenstand der Freude in der Bedrängnis durch den Feind, genau wie in Is 33,21 (s. Anm. 59), dort aber wie hier im Zusammenhang mit dem Paradiesmotiv. Das paßt (gegen Kruse) durchaus in den Zusammenhang; denn der paradiesische Wasserreichtum der belagerten Stadt steht in *wirksamem Kontrast* zu dem Bild der an ihre Mauern andrängenden Feindeswogen, wohingegen nach Kruse 5a zunächst nur eine nicht sehr schöne Wiederholung des Gedankens von 3 und 4 darstellt.
[54]) *mbk.nhrm.qrb.'apq.thhmthm* (vereinfachte Umschrift wie für das Hebräische) UM 2 Aqht VI, 47f., vgl. UM 49 I, 5f.
[55]) *qrsch.mlk* UM 2 Aqht VI, 49. Zur Sache vgl. K. 343f. [56]) Echt (E. 457).
[57]) Vgl. Aristeasbrief 89 und Tacitus, Hist. V., 12 (zitiert bei A. Bertholet-K. Galling, *Hesekiel* [Handb. z. AT], Tübingen 1936, 165). [58]) E. 481 u. 541f.

schwelle als Quellort des wunderbaren Stromes zu erwähnen. Das in ein neues Eden verwandelte Sion (Is 51,3) mit seinen Paradiesesströmen *(naharoth!)* ist für ihn der krönende Abschluß der Befreiung aus dem Exil (Is 41,18; 43,19f)[59]):

Is 41,18: »Auf kahlen Bahnen will ich Ströme auftun,
inmitten von Talgründen Quellen;
Wüsten mache ich zu Teichen,
zu sprudelnden Wassern das Dürrland«.
Is 43,19f: »Seht, ich schaffe Neues ...
In der Steppe schaffe ich einen Weg,
Ströme im verödeten Land ...
zu tränken mein Volk, mein erwähltes«.

Das andere Stichwort unseres Halbverses, *(pelaga[j]w* »seine Läufe«*)*, erinnert an Is 30,25, einen fast sicher nicht von Isaias stammenden[60]), sondern eher aus der Mentalität eines Deuteroisaias oder seiner Schüler zu erklärenden Text, und an Psalm 65,10, der vielleicht vorexilisch ist[61]). Wohl beide Stellen variieren dasselbe Mythologumenon vom Paradiesesstrom:

Is 30,25: »Auf jeglichem hohen Berg[62]) und auf jedem erhabenen Hügel gibt es Wasser führende Bäche« *(pelagim jibl̂[j] majim)*.

Ps 65,10: »Du suchtest heim das Land, überschüttetest es,
machtest es überreich;
mit Wasser gefüllt ist der Jahwebach« *(päläg jahwä* [so ist zu lesen statt *'älohim*]*)*.

Diese Paradiesesströme sind für Deuteroisaias das gegebene Bild des endzeitlichen Glückes und Heiles (Is 48,18), zweier Begriffe, die für ihn, den Verfasser des Trostbuches, unzertrennlich mit dem Begriff der Freude und des Jubels im erneuerten Jerusalem verknüpft sind (s. Is 48,20; vor allem aber 51,3 im Zusammenhang mit dem Paradiesesmotiv; ferner 51,11). Es kann also kaum ein Zweifel daran bestehen, daß unser Stichus von Ezechiel, besonders aber von Deuteroisaias her ideologisch und terminologisch inspiriert ist. »Jahwes Stadt« *('ir jahwä)* kommt auch in dem korachitischen Psalm 48,9 (vgl. 87,3 *'ir ha'älohim)* vor, außerdem in Ps 101,8 und Is 60,14. Jerusalem heißt so, weil es nach Jahwes Namen benannt (Jr 25,29) und Jahwe geweiht ist (Jr 31,38).

b) Der Gedanke dieses textkritisch problematischen Halbverses (s. S. 54) erinnert, wenn die hier angenommene Lesart zutreffend ist, zunächst an zwei Stellen der sog. Priesterschrift: »Und heiligen will ich das Begegnungszelt« (Ex 29,44) und: »Er soll meine Heiligtümer nicht entweihen, denn ich, Jahwe, bin es, der sie heiligt« (Lv 21,23). Sachlich käme dem auch *Ps 65,5* gleich (s. zu Anm. 61): »Heilig ist (nach G) dein Tempel«. Aber V. 5b scheint doch nicht in erster Linie die innere Heiligung und Weihe des Jerusalemer Tempels durch die Gegenwart des allheiligen Gottes zu meinen, sondern – freilich unter Voraussetzung derselben – den ihm und der ganzen heiligen Stadt (beachte den Parallelismus mit *'ir jahwä* 5a) von Jahwe gewährten Schutz gegen die Feindvölker (vgl. 2 und 6). D. h. *qiddasch* hat hier wohl vorwiegend den Sinn, den es nur noch einmal, nämlich an der redaktionellen Stelle Ex 19,23 in einem J- und E-Kontext hat: »für unzugänglich erklären«, »unangreifbar machen« (*// hagbel* »grenze ab«). Diese Bedeutung wirkt sehr altertümlich und enthält noch etwas von dem »abstoßenden«, jeden aus der profanen Sphäre andrängenden Angreifer vernichtenden Charakter der

[59]) Vgl. Št. Porúbčan, *Il patto nuovo in Is. 40–66* (Analecta Biblica, Pontificio Istituto Biblico), Rom 1958, 127f. Cf. auch *Is 33,21* (zur Datierung s. Anm. 29): »Dort [in Sion] ist "Jahwe für uns ein 'rinnender' Bach (dl *'addir* [ditt] et l *meqor*), ein [Quell] von Strömen, deren Ufer so breit *(je'orim rachabê[i] jadajim)*«. [60]) E. 381f. [61]) K. 450.

[62]) Gedacht ist wohl an die Jerusalem umgebenden Berge; vgl. V. 19.

»Heiligkeit«, die z. B. gewissen Kultgegenständen eigen war (vgl. 2 Sm 6,6f). Wie der Garten Eden nach dem Sündenfall den sündigen Menschen (Gn 3,23f), so bleibt auch Jerusalem, das neue, endzeitliche Eden (s. zu a), den unreinen Heiden verschlossen und ein Bezirk, den zu betreten ihre Vernichtung bedeutet, solange sie eben als »Heiden«, d. h. in feindlicher Absicht heranrücken. Auch dieser Gedanke ist genuin *deuteroisaianisch*:

Is 52,1: »Jerusalem, heilige Stadt,
dich wird nicht mehr betreten,
wer unbeschnitten ist und unrein!«
(vgl. dazu das Paradiesesmotiv von Is 51,3; ferner Jl 4,17 und Apk 21,8.27; 22,15 und 22,1).

Diese Unangreifbarkeit eignet dem Sion auf Grund der Einwohnung des »Höchsten« *('äljon)*[63]), wie 6a weiter ausführt; denn dem »höchsten Gott« sind alle Völker samt ihren Göttern unterworfen – ein beliebtes hymnisches Motiv der nachexilischen Zeit (vgl. Ps 47,4. 9; 96,4ff; 97,7; 99,2 und o., S. 52). Sachlich kommt diese, ähnlich wie »Wohnung« *(mischkan)*[64]) in den korachitischen Psalmen relativ häufige Gottesbezeichnung (vgl. Ps 47,3; 87,5) dem Titel »Großkönig« von Ps 48,3 (vgl. Ps 47,3) gleich, der auf dem Gottesberg im »äußersten Norden« thront[65]).

6a) »'Jahwe' ist in ihr, sie wankt nicht,
b) ihre Hilf' ist 'Jahwe' beim Anbruch des Morgens«.

a) »Jahwe ist in ihr« *(jahwä beqirbah)*, das heißt nach dem Zusammenhang, den *beqäräb* an anderen, mindestens vor dem Ende des Exils oder nicht lange danach entstandenen Stellen in Verbindung mit Jerusalem oder Israel hat: in ihr wohnt (s. 5b) der lebendige (Jos 3,10) und eifersüchtige Gott (Dt 6,15), der Gerechte (So 3,5)[66]), Israels König (So 3,15)[67]), der in jeder Weise auf das Heil seines Volkes bedacht ist (Ps 74,12)[68]), mit ihm in den Kampf zieht (Ex 34,6 E; Dt 23,15) und große Zeichen und Wunder zu seinen Gunsten wirkt (Nm 14,11 JEs; Jos 3,5).

Der Ausdruck »sie wankt nicht« *(bal thimmot)* scheint noch einmal auf das Chaoskampfmotiv Bezug zu nehmen; denn diese an sich recht häufige Wendung hat nur hier und in dem nachexilischen Psalm 125,1[69]) die heilige Stadt zum Gegenstand, an den sonstigen vergleichbaren Parallelstellen hingegen umschreibt sie die Festigkeit der Erdscheibe auf ihren im Ozean gegründeten Fundamenten (Ps 93,1 – 96,10, s. S. 52) – ein Motiv, das *Psalm 104*, nach Deißler[70]) ein Erzeugnis der früh-nachexilischen Weisheit, möglicherweise aber schon vorexilisch[71]), unzweideutig mit dem Chaoskampf verknüpft *(V. 4–7)*:

»Die Erde hat er auf ihre Pfeiler gegründet,
daß sie nie und nimmermehr wankt *(bal thimmot . . .)*.
Die Urflut umhüllte sie wie ein Kleid,
bis über die Berge standen die Wasser;
vor deinem Drohen mußten sie weichen,
vor dem Hall deines Donners wichen sie voller Schrecken«
(vgl. u., 7b).

[63]) Dieser archaische Gottesname weist wahrscheinlich auf vorisraelitische, altkanaanäische Zeit zurück und ist eine Weiterbildung des von M. Dahood (The Divine Name 'ēli in the Psalms: Theol. Studies 14 [1953] 452–457) wiederentdeckten kanaanäischen und dann auch atl. (vgl. Ps 7,7; Dt 33,13; Ps 57,3; 91,1) Gottesnamens *'eli* »der Höchste«, der den Gewittergott, in der Bibel Jahwe als höchsten Himmelsgott, d. h. als Herrn aller Götter und Weltenrichter bezeichnet. Vgl. auch K. 63 (zu Ps 7,18) und 197–201. [64]) Vgl. Ps 43,3; 84,2.
[65]) Vgl. K. 200. [66]) Sicher echt (E. 522). [67]) Vielleicht noch exilisch (E. 522).
[68]) Nach K. 515 zwischen 587 und 520 entstanden. [69]) K. 851.
[70]) Laut brieflicher Mitteilung. [71]) K. 709.

Einen schlagenden Beweis für die Richtigkeit der Gleichsetzung von Jerusalem und Erde liefert *Psalm 78, 69*[72]), in dem der Sion in gleicher Weise wie die Erdscheibe als von Jahwe festgegründet bezeichnet wird:

»Den Höhen gleich baute er sein Heiligtum auf,
ähnlich der Erde, die er für immer gegründet«
(vgl. Ps 48,9; 87,5; Is 14,32; 28,16).

b) Der »Morgen« *(boqär)* ist der Zeitpunkt der göttlichen »Hilfe« *(ja'zeräha)*[73]). Die Wendung »beim Anbruch«, wörtlich »an der Wende des Morgens« *(lifnoth boqär)* kommt nur noch in *Ex 14,27aα. 28b (J)* vor[74]), dort aber in beachtenswertem Zusammenhang mit dem Zurückfluten des Schilfmeeres und der sich daraus ergebenden Vernichtung der Ägypter, die für Israel die entscheidende Rettung (V. 30) bedeutete:

»Und das Meer kehrte beim Anbruch des Morgens an seinen gewöhnlichen Platz zurück, während die Ägypter ihm gerade entgegenflohen . . . Kein einziger blieb übrig«.

Unten werden wir noch einmal auf diesen Text zurückzukommen haben (S. 70).

7a) »Völker gären, Reiche wanken,
b) er donnert darein, die Erde schwankt«.

a) Zu »Völker gären« *(hamu gojim)* ist auf die zu 4a zitierten Stellen hinzuweisen, d. h. *hama* hat den hier geforderten Sinn sonst nur noch bei *Isaias* (17,12), *Jeremias* (47,2f) und in *nachexilischen* Texten (Jr 6,23 = 50,42; Jr 51,55, s. Anm. 50 u. 51) [75]).

Die augenscheinlich von dem Bild in 3b geprägte, also die Wirkung des in 7b beschriebenen Eingriffs Jahwes vorwegnehmende Aussage »Reiche wanken« *(matu mamlakoth)* ist in dieser Zusammensetzung terminologisch singulär. Aber das AT, zumal die Bücher der Propheten, sind voller Belege für die hier ausgesprochene Wahrheit. Bemerkenswert ist immerhin, daß wir einem analogen Satz unter Verwendung des Wortes *mamlaka* in der Bedeutung »Reich«, »von einem König regiertes Volk« und in ähnlichem Parallelismus mit *gojim* »Völker« wie hier nur noch einmal, und zwar bei *Tritoisaias* begegnen:

Is 60,12[76]): »Das Volk *(haggoj)* und das Reich *(hammamlaka)*,
das dir nicht dient, geht unter
(jo'bedu);
ja, die Völker *(haggojim)* werden gänzlich
vernichtet *(charob jächärabu)*«.

Unter den Synonyma *mamlakuth*, *malkuth* und *mämschala* findet sich keine Stelle, die mit Ps 46,7a vergleichbar wäre.

b) Die Wortverbindung *nathan beqolo*, eigentlich: »er ließ seine Stimme erschallen«[77]), greift wiederum ein kanaanäisches Motiv auf: das des Baal, der »in den Wolken seine [Donner-] Stimme erschallen ließ«[78]). Das Verbindungsglied zwischen der kanaanäischen Mythologie und dem Dichter des 46. Psalms ist

[72]) Die deuteronomisch-deuteronomistische Prägung des Psalms dürfte auf nachexilische Entstehung weisen (E. 541).

[73]) Vgl. J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes »am Morgen«* (Atl. Studien f. F. Nötscher = Bonner Bibl. Beitr. 1), Bonn 1950.

[74]) In der Form von *lifnoth habboqär* noch Ri 19,26; vgl. *lifnoth 'äräb* Gn 24,63; Dt 23,12.

[75]) Vgl. auch Is 51,15 und Ps 93,3f (nachexilisch), Stellen, die nur vom Brausen des Meeres reden, ohne daraus ein Bild für die Widerspenstigkeit der Völker zu machen (s. Anm. 52).

[76]) Is 60 erinnert noch stark an Deuteroisaias, so daß man dieses Kapitel wohl als das Produkt eines nicht lange nach Deuteroisaias schreibenden Nachahmers und Schülers des großen Exilispropheten wird ansehen müssen (vgl. E. 415).

[77]) Zur Konstruktion vgl. Joüon, *Grammaire*, 125m.

[78]) *wthn.qlh.b'rpth* UM 51 V, 70, sonst *jthn.gh*, z. B. UM 125,3.

zweifellos ebenso wie für die nachexilischen Texte Jl 2,11[79]) und 4,16[80]) die ältere hebräische Literatur:

Vgl. besonders den an Kanaanismen so reichen *Psalm 68,34*[81]):
»Siehe, er [Jahwe] läßt seine Stimme erschallen *(jiththen beqolo)*,
seine mächtige Stimme!«
(vgl. 2 Sm 22,14 = Ps 18,14).
Ferner ist neben den genannten nachexilischen Prophetentexten auf das echte Amoswort hinzuweisen *(Am 1,2)*[82]):
»Jahwe brüllt von Sion her,
von Jerusalem aus läßt er seine Stimme erschallen« *(jiththen qolo)*.
Im Zusammenhang mit dem in 7b gewiß noch nachwirkenden Chaoskampfmotiv spricht vom »Hall deines Donners« *(min qol ra'amka)* auch der schon genannte *Psalm 104,7* (s. o., S. 60).

In der israelitischen Kulttradition aber verschmilzt dieses mythologische Motiv mit der Erinnerung an die Theophanie Jahwes auf dem Sinai. Denn der nach Ps 68,34 »seine Stimme erschallen läßt«, thront auf dem Sion. Von dort aus donnert er über die ganze Welt hin (vgl. Ps 68,36aα) wie einst am Sinai (vgl. Ps 81,8), vielleicht deshalb, weil der Sion als neuer Sinai gewertet wurde, wie man aus der textkritisch freilich sehr umstrittenen Stelle Ps 68,18bβ – »der Sinai ist im Heiligtum« *(sinaj baqqodäsch)* – folgern könnte[83]). Anlaß für die Verschmelzung bot jedenfalls das Vorgehen Jahwes gegen die Ägypter im Schilfmeer, das leicht mit den Zügen des Chaoskampfes versehen werden konnte; dies lehrt der vielleicht in der Exilszeit entstandene[84]) *Psalm 77* in *V.19f*, der zugleich zeigt, in welcher Richtung die Deutung des Sätzchens »die Erde schwankt« *(thamug 'aräß)* zu suchen ist:

»Deines Donners Tosen *(qol ra'amka)* 'glich dem von' Rädern[85]),
Blitze erhellten den Erdkreis,
die Erde bebte und schwankte *(rageza waththir'asch ha'aräß)*
durchs Meer [ging] dein Weg, 'o Jahwe'[86])«.

Daß aber selbst in 7b der Einfluß eines Prophetenbuches zumindest mitbeteiligt sein *kann*, ergibt sich daraus, daß die einzige Parallelstelle, an der das Verbum *mug* im Qal vom Schwanken der Erde verwendet wird, *Am 9,5*[87]) ist:

»Der Herr Jahwe Sabaoth, der die Erde anrührt,
daß sie schwankt *(waththamog)* . . . :
(6) Jahwe ist sein Name!«,

denn der wichtigste Faktor, der bei dem Versuch, literarischen Einflüssen auf die Spur zu kommen, beachtet werden muß, ist und bleibt das Vokabular[88]). Immerhin muß zugestanden werden, daß im vorliegenden Fall ein sicher zu ermittelnder Einfluß nur von der mit alten kanaanäischen Vorstellungen verwobenen *Sinaitradition* ausgeht.

8a) »Jahwe Sabaoth ist mit uns,
b) ein' feste Burg ist uns Jakobs Gott! Säla«.

[79]) Nachexilisch, vielleicht sogar spät-nachexilisch (E. 481). [80]) 3. bis 4. Jh. (E. 481).
[81]) Die Urgestalt des Psalms stammt etwa aus der Zeit Sauls, später wurde der Text überarbeitet (K. 471f). [82]) Vgl. E. 485. [83]) Vgl. Weiser, *a. a. O.*, 332. [84]) K. 530f.
[85]) Lies wahrscheinlich, unter Annahme einer Verschreibung von *k* in *b*, mit BH³ *kaggalgal*.
[86]) Ergänze mit BH³ (»mtr. cs.«) *jahwä*.
[87]) Sekundäre Zutat in deuteronomistischem Stil (E. 488).
[88]) Vgl. die Folgerung aus meiner Untersuchung über den »Einfluß von Is 52,13–53,12 Par auf Phil 2,6–11«, *a. a. O.*, 329: »Die auch terminologisch fundierten Beziehungen sind, wie die geringe Zahl der rein ideologischen Anspielungen zeigt, weit zahlreicher, als es auf den ersten Blick den Anschein hat, ein Beweis dafür, wie eng Idee und sprachlicher Ausdruck in Wirklichkeit zusammenhängen«.

a) Man hat schon seit langem erkannt, daß 8a mit seinem *jahwä ... 'immanu* stark an die Immanuel-Theologie des *Isaias* erinnert. In Betracht kommen die folgenden bekannten Isaiastexte[89]):

Is 7,14: »Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären,
und sie wird ihn mit dem Namen *'Immanu-'el*
[= Gott mit uns] benennen«.

Is 8,8: »Er [der Assyrer] dringt in Juda ein, überflutet und überschwemmt es, bis an den Hals reicht es [das Wasser] ihm [Juda]. Seiner Flügel Spanne erreicht und erfüllt deines Landes Breite, o *'Immanu-'el* [= Gott mit uns]!«. Aber:

Is 8,10: »Plant einen Plan, er wird zunichte,
redet ein Wort, es hat keinen Bestand,
denn mit uns ist Gott *('immanu-'el)!*«

Die am meisten unserem Psalmstichus nahekommenden Stellen sind Is 8,8 und 8,10. An der ersteren fällt sofort die Ähnlichkeit des Bildes mit dem von 4a auf, nur daß es bei Isaias nicht Meeresfluten sind, die Juda überschwemmen, sondern, metonymisch für die in Mesopotamien wohnenden Assyrer, die Wasser des Euphrat (Is 8,7). Ferner berühren sich beide Stellen darin mit dem Kehrvers von Ps 46, das das »Gott mit uns« für das vom Feind bedrängte Land die Gewähr des göttlichen Schutzes und Sieges bedeutet. Angesichts der bisher schon konstatierten zahlreichen Berührungspunkte unseres Psalms mit Isaias muß hier eine *bewußte terminologisch-ideologische Anknüpfung an Is 8,8.10* angenommen werden. Dann aber ist zu fragen, ob der Verfasser bei dem »Wanken« der »Reiche« in 7a, so allgemein dieser Ausdruck auch sicher aufgefaßt sein will, nicht besonders an die Assyrer dachte – in dem korachitischen Psalm 48 trifft dies jedenfalls sehr deutlich zu[90]). Weiterhin ist zu überlegen, ob der Psalmist in seinen Kehrvers nicht auch den vollen *messianischen* Kontext der angezogenen Isaiasstellen hineinlegen wollte. Bei dem offensichtlich stark eschatologischen Charakter des Psalms (s. vor allem das Paradiesesmotiv in 5a) ist diese Vermutung mindestens nicht unwahrscheinlich.

In dem kriegerischen Rahmen des Psalms ist die Abänderung des isaianischen *'el* in den alten Kriegsgott- und Kultus-Namen *jahwä ßeba'oth*[91]) sehr verständlich, aber auch durch die Vorliebe der Korachiten für dieses Gottesprädikat bedingt (vgl. Ps 48,9; 84,2.4.9).

b) Auch *miśgab*, eigentlich eine auf einer unzugänglichen Höhe liegende Zitadelle (vgl. Is 25,12; 33,16; Jr48,1), kommt von den 12 Malen seines Auftretens in den Psalmen noch einmal innerhalb der korachitischen Psalmensammlung vor (Ps 48,3, außerdem Ps 9,10; 18,3 = 2 Sm 22,3; Ps 59,10.17.18; 62,3.7; 94,22; 144,2). Es ist ein der prophetischen und Psalmenliteratur vorbehaltenes Wort (s. die vollzählig angeführten Stellen). Aber nur in den Psalmen bezeichnet es die Schützerrolle Jahwes zugunsten Israels *(lanu)*. Der Psalmist ist hierin also der (schon vorexilischen) Psalmentradition verpflichtet.

Die Gottesbezeichnung »Jakobs Gott« *('älohê[i] ja'aqob)*, die noch einmal innerhalb der korachitischen Sammlung wiederkehrt (Ps 84,9), ist ebenfalls besonders häufig in den Psalmen vertreten (s. noch Ps 20,2; 75,10; 81,2.5; 94,7). Daneben begegnet sie als Prädikat für den Bundesgott Israels nur noch einmal in der mit der korachitischen Sionstheologie (vgl. Ps 48,2f) verwandten, wohl nachexilischen[92]) Vision vom Wallen der Völkerwelt nach Jerusalem in *Is 2,3 = Mi 4,2* und einleitend zu den »letzten Worten« Davids in 2 Sm 23,1, also durchweg in poetischen Texten. Denn in der Moseserzählung des Buches Exodus (Ex

[89]) Alle Texte sind echt isaianisch (E. 374). [90]) Vgl. meine Arbeit über Ps 48, *a.a.O.*, 82f.
[91]) S. *ebd.*, 91. [92]) E. 383.

3,6.15.16; 4,5) bezieht sich der Name *ja'aqob*, parallel zu *'abraham* und *jißchaq*, auf den dritten Patriarchen und kennzeichnet die »Vätergottheit«. Mit Ausnahme von 2 Sm 23 handelt es sich an allen Stellen, an denen die Bundesgottheit gemeint ist, um kultische Texte; denn die genannten Psalmen wurden im Tempel oder in seinem nächsten Bereich gesungen[93]), und Is 2,2 5 = Mi 4,1–5 ist wohl einer zu kultischen Vorlesungszwecken dienenden Liedersammlung entnommen[94]). Man wird also wohl sagen müssen, daß der Verfasser hier in der gottesdienstlichen Tradition des Jerusalemer Zentralheiligtums steht.

9a) »Kommt her, schaut her, was Jahwe getan,
b) der Entsetzen erregt auf Erden!«

a) Die Aufforderung an die Völker (eigentlich: »schauet die Werke Jahwes«) entstammt der *prophetischen* Verkündigung (vgl. 1 Kg 22,28; 2 Chr 18,27; Is 33,13; 49,1; 51,4; Jr 6,18; Mi 1,2); von dort aus ist sie zu einem Stilelement in manchen Psalmen geworden (vgl. Ps 49,2; Klgl 1,18). Der ganze Vers steht fast wörtlich in *Ps 66,5*, wo, bis auf die Ersetzung unseres *chazu* »schaut her« durch das geläufigere *re'u*, 9a im gleichen Wortlaut und 9b sachlich wiederkehrt:

leku ure'u mif'aloth 'jahwä'[95]) »Kommt her und schauet die Werke 'Jahwes'[95]),
nora' 'alila 'al-benê(j) 'adam der schrecklich in [seinem] Walten über den Menschenkindern!«

Ps 66 dürfte wegen vieler Gemeinsamkeiten mit Deuteroisaias kurz nach dem Exil entstanden sein[96]). Damit erhebt sich die Frage nach einem etwaigen Einfluß dieses Textes auf unseren Psalm oder umgekehrt. F. Delitzsch[97]) möchte in Ps 66,5 eine Nachahmung von Ps 46,9 sehen, aber unter der mit 2 Chr 20,19 begründeten Voraussetzung, daß Ps 46 auf die Zeit Josaphats (879–849) zurückgehe, was jedoch im Hinblick auf den in seinem historischen Wert höchst zweifelhaften Bericht von 2 Chr 20[98]) mehr als problematisch ist. Solange sich indes die nachexilische Abfassungszeit der beiden Psalmen nicht genauer gegeneinander abgrenzen läßt, kann die Prioritätsfrage nicht mit Sicherheit geklärt werden. Es scheint aber, daß das gewöhnlichere oder jedenfalls gegenüber *chaza* im Hebräischen viel häufigere Verbum *ra'a* in Ps 66,5a und der, analog zu Ps 46,9b *7*[99]), wie eine Explizierung des einfachen Ausdrucks »auf Erden« wirkende Stichus von Ps 66,5 den 46. Psalm als gegenüber Ps 66 ursprünglicher ausweisen. Aber selbst wenn beide Psalmen mehr oder weniger Zeitgenossen wären, wäre die wörtliche bzw. inhaltliche Wiederkehr des Gedankens von Ps 46,9 in Ps 66,5 wenigstens ein Beweis für die Tatsache, daß solche Formulierungen nach dem Exil in der Jerusalemer Tempellyrik gebräuchlich waren.

Vom »Schauen« d. h. »Erkennen« (vgl. Jos 24,31; Ri 2,10; Pr11,5) der »Werke Jahwes« *(kol-ma'aśe jahwä)* spricht erstmals der Jahwist in Ri 2,7 im Hinblick auf die Generation, die den Auszug aus Ägypten mit den Wunderzeichen Gottes erlebte, dann das Deuteronomium (11,7 vgl. V. 3 und Jos 24,31 R in E-Kontext) und der wohl unmittelbar nachexilische[100]) Psalm 95,9 *(po'oli)*, der mit Ps 106,13[101]) beklagt, daß Israel daraus nicht die Konsequenzen gezogen, son-

[93]) Vgl. K. zu den genannten Psalmen.
[94]) E. 383. [95]) Änderung wie in Ps 46,2a usw., s. o., S. 53.
[96]) So F. Baethgen, *Die Psalmen* (Handkomm. z. AT), Göttingen 1897², 193, nach sachlichem Vorgang Theodorets (zitiert *ebd.*).
[97]) *Biblischer Kommentar über die Psalmen*, Leipzig 1894⁵, 347. [98]) E. 663.
[99]) T. z. St.: *dschmj ßdjjn brsch'j 'r'* »der Verheerungen angerichtet hat *inmitten der Frevel* der Erde«. [100]) So wohl richtig Gunkel und W. O. E. Oesterley, zitiert bei K. 661; Kraus selbst denkt mit Nötscher (zitiert *ebd.*) an die späte Königszeit. [101]) Vielleicht exilisch (K. 728).

dern im Unglauben verharrt habe (vgl. Nm 14,22 JE[s]). Deshalb ist schon für Isaias (5,12)[102]) ganz allgemein die Nichtbeachtung des Waltens (eigentlich: Tuns, *ma'aśä)* Gottes die eigentümliche Einstellung der Frevler, wie es bei aller Unergründlichkeit dieses Waltens (Pr 8,17) Weisheit ist, es zu betrachten (Pr 7,13)[103]). Wiewohl also lange vor dem Exil bekannt, ist dieses Thema offenbar durch das Exil mit seinen Schicksalsschlägen neu belebt und von der nachexilischen Psalmen- und Weisheitsdichtung aufgenommen und weitergeführt worden; damit verweist dieses Thema, vor allem in seiner universalen Ausweitung auf die Heidenwelt, die Texte Ps 46,9 und Ps 66,5 durchaus in die Zeit nach dem Exil, also nach dem Universalismus des Deuteroisaias.

b) Die singuläre Phrase *śam schammoth* ist wohl mit H. J. Kraus[104]), analog zu *sam 'othotha(j)w umofetha(j)w* in Ps 78,43 und in Beachtung der LXX-Wiedergabe unserer Stelle (ἔθετο τέρατα), wörtlich so wiederzugeben: »(der) Entsetzen erregende Dinge (auf Erden) erstellt«[105]). Damit ist *schammoth* ein anderes Wort für *mif'aloth* (V. a), *'othoth* und *mofethim*, aber auch für *palä'* und *nif'aloth*, und kommt dem lateinischen *prodigia* (Vg. Ps 46,9b), *stupenda*, *mirabilia* gleich. Wenn man diesen Synonyma nachgeht, zeigt es sich, daß der Gedanke von der »Erstellung« *(śum, schith)* oder dem »Wirken« *('aśa, nathan)* von »Wunderzeichen« durch Gott vereinzelt sowohl in den älteren Hexateuchquellen J (Ex 10,1; 34,10), E (Jos 24,17), JE (Jos 3,5) und D (Dt 6,22) als auch in den Prophetenbüchern Jeremias (32,20)[106]), Tritoisaias (Is 66,19)[107]), in einem sekundären Teil des Buches Joel (3,3)[108]), in den vom Deuteronomium inspirierten Psalmen 78,12.43 und 106,21f[109]), in dem weit-vorexilischen Psalm 72,18[110]), in den wohl nachexilischen Psalmen 40,6 und 88,11[111]), dem aus später Zeit stammenden Psalm 86,17[112]) und in einem wohl vom Chronisten formulierten Gebet in Neh 9,10[113]) vorkommt (vgl. auch den nicht leicht datierbaren Psalm 135,9: *schalach 'othoth umofethim)*. An den weitaus meisten der genannten Stellen handelt es sich um Jahwes Wunderzeichen gegen Pharao und die Ägypter (Ex 10,1; Dt 6,22; Jos 24,17; Ps 78,12.43; 135,9; Jr 32,20; Neh9,10, vgl. Ex 4,17.30; 11,10; Ps 105,27) und die Kanaanäer anläßlich der Landnahme (Ex 34,10; Jos 3,5). Die anderen Stellen reden von den Wundertaten Jahwes in eschatologischer Zeit (Is 66,19; Jl 3,3; Is 25,1?), in der Geschichte Israels (Ps 40,6) oder der Menschheitsgeschichte im allgemeinen (Ps 72,18) wie im Leben des Einzelnen (Ps 86,17; Is 7,14, vgl. Ps 88,11). In unserem Text steht Gottes Handeln zu allen Zeiten, und zwar, wie der Kontext zeigt, innerhalb der Geschichte Israels ohne ausdrücklichen Hinweis auf die Zeit des Exodus und der Landnahme, aber doch zweifellos diese einschließend, im Blickfeld des Dichters. Vielleicht ist die Bemerkung nicht ganz überflüssig, daß dies nur noch in dem wohl nachexilischen Psalm 40,6 der Fall ist,

10a) »Den Kriegen steuert er bis ans Ende der Erde,
b) den Bogen zerbricht er, zerschlägt den Spieß,
c) Wagen verbrennt er im Feuer!«

a) Die Wortverbindung *maschbith milchamoth* ist singulär, nicht jedoch der Gedanke, der gerade in seiner negativen Formulierung auf die Idee des endzeit-

---

[102]) Echt (E. 372). [103]) Spät-nachexilisch (E. 611f). [104]) K. 346. [105]) *śam* ist wohl, parallel zu *maschbith* 10a, Partizip. [106]) Echt (E. 438f). [107]) Nachahmung des Deuteroisaias (E. 415). [108]) 4. bis 3. Jh. (E. 481). [109]) K. 541. 727. [110]) K. 495.
[111]) K. 307. 608. Ps 88 erinnert in seiner Thematik an Job, ist also wohl nachexilisch. Dagegen sprechen nicht die von W. F. Albright (s. K.) entdeckten Kanaanismen, die als Archaismen auch in die nachexilische Zeit passen. Vgl. S. 71. [112]) K. 597. [113]) E. 671.673.

lichen Friedensreiches hinweist[114]); er begegnet uns nämlich auch bei Oseas (2,20)[115]), in Ps 76,4[116]) und in Is 2,4 = Mi 4,3.

Os 2,20: »... und Bogen und Schwert und Krieg(sgerät?) zerbrech' ich im Land und lasse sie wohnen in Sicherheit«.
Ps 76,4: »Dort zerbrach Er des Bogens Blitze (= Pfeile), Schild, Schwert und Krieg(sgerät?)«.
Is 2,4 = Mi 4,3: »... und nicht lernen sie fürderhin mehr den Krieg«.

Is 2 = Mi 4 (s. Anm. 98) und Ps 76[117]) sind Texte, die der kultischen Tradition verhaftet sind, was von Os 2,20 wohl nicht gesagt werden kann[118]). Man wird also folgern müssen, daß der Psalmist hier ein *prophetisches* und *kultisches* Motiv aufgegriffen, aber *terminologisch frei* ausgestaltet hat. Die Verbindung *'ad-qaße ha'äräß* ist *deuteronomisch* (Dt 13,8; 28,64), *deuteroisaianisch* (Is 48,20; 49,6) und *jeremianisch* (Jr 12,12; 25,31.33), hat aber ihr Analogon in dem gleichfalls korachitischen Psalm 48,11 *('al-qaßwê[j]-'äräß)*.

b) Zu *qäschäth jeschabber* »den Bogen zerbricht er« ist auf den unter a) zitierten Text *Os 2,20* hinzuweisen (vgl. auch Ps 76,4, wo indes nicht vom Zerbrechen des Bogens, sondern seiner Pfeile die Rede ist). Dazu gesellen sich noch folgende Stellen:

Os 1,5[119]*:* »Und an jenem Tage geschieht es:
Ich zerbreche Israels Bogen *(weschabarthi 'äth-qäschäth jißra'el)*
in Jizreels Tal«.
Jr 49,35[120]*:* »Siehe ich zerbreche den Bogen Elams *(hinneni schober 'äth-qaschath 'e[j]lam)*,
seiner Stärke Inbegriff *(re'schith)*«.
Ps 37,15[121]*):* »Ihr (der Gottlosen) Schwert bohrt sich ihnen selber ins Herz,
und ihre Bogen werden zerbrochen« *(weqaschthotham thischschabarna)*.

Abgesehen davon, daß an diesen Stellen das Qal bzw. Nifal und nicht wie hier das Piel von *schabar* gebraucht wird[122]), handelt es sich überall um das gleiche Thema: um die Vernichtung des Bogens als der widergöttlichen »Stärke Inbegriff« (Jr), auf seiten der Heiden (ebd.) wie auch Israels (Os 1,5) und der Frevler ganz allgemein (Ps 37). Da in Ps 46 zweifellos die heidnische Weltmacht getroffen werden soll, steht ihm der *Jeremiastext inhaltlich* am nächsten, das Motiv selber aber begegnet uns wiederum bei *Oseas* und später in verallgemeinerter Form in einem *Weisheitspsalm*. Es besteht also kein Zweifel, daß Ps 46,10b nach Art der »anthologisierenden« Weisheitsdichtung an einen *prophetischen*, näherhin *jeremianischen Gedanken anknüpft*.

Was die Wendung *weqißßeß chanith* »und zerschlägt den Spieß« (eigentlich: »macht stumpf« durch Abschlagen der Spitze – vgl. Ri 1,6; 2 Sm 4,12) angeht, so gibt es nur einen Text, an den sich das ganz offensichtlich von dort als Stichwort übernommene *chanith* anlehnt, nämlich die schon öfters erwähnte Stelle aus Is 2 = Mi 4, an der der endgültige Weltfriede folgendermaßen charakterisiert wird:

Is 2,4 = Mi 4,3: »Sie werden ihre Schwerter umschmieden zu Pflugschar'n
und ihre Lanzen *(chanithotham)* zu Winzermessern«.

[114]) Kraus (346) zögert noch etwas mit der Annahme, daß das Motiv vom Friedensreich auf Ps 46 eingewirkt habe, offenbar unter dem Eindruck der recht negativen Formulierungen von 10. Aber diese sind gerade als solche Bestandteile von Texten, die sicher vom Friedensreich reden (s. u.), so daß sie eher für als gegen eine Beeinflussung sprechen.
[115]) Echt (E. 473). [116]) Vielleicht vorexilisch (K. 525). [117]) K. 525.
[118]) Vgl. H. W. Wolff, *Dodekapropheton, Hosea* (Bibl. Komm. AT), Neukirchen 1958 (Druckjahr der Lieferung), 57. [119]) Echt (E. 471f).
[120]) Möglicherweise echt. Vgl. A. Weiser, *Das Buch des Propheten Jeremia* (Das AT Deutsch), Göttingen 1959³, 424f. [121]) Spät-nachexilisch (als Weisheitslied – K. 288).
[122]) Vielleicht ist auf Grund des sonstigen Sprachgebrauchs auch hier die Verbform als Qal zu vokalisieren *(jischbor)*.

Die häufige Entsprechung unseres Psalms zu dieser, wie schon gesagt, wohl als gottesdienstliche Lesung gedachten Prophetie kann nicht zufällig sein, sondern beruht eindeutig auf *intentionalem Anschluß* an sie, obwohl ein geringer *Unterschied* zwischen beiden Texten nicht zu verkennen ist: während nämlich in Ps 46,10b *Jahwe* die Kriegsgeräte *zerstört*, werden sie in Is 2,4 = Mi 4,3 von den glücklichen *Menschen* zu friedlichen Ackerbaugeräten *umgeschmiedet*. Die für einen Einfluß genügende Gemeinsamkeit liegt in der Ausschaltung der Lanzen oder Spieße für Kriegszwecke (Gegenteil: Jl 4,10). Die Annahme einer Bezugnahme wird aber noch erhärtet durch die Feststellung, daß in Is 2,3 = Mi 4,2 wie in Ps 46,11a von der Erkenntnis Jahwes, und wohl auch noch dadurch, daß ebenda vom »Gott Jakobs« die Rede ist (vgl. Ps 46,8a.12a; s. u. zu 11a).

c) Zu diesem Stichus verweist H. Gunkel [123]) mit Recht auf die wohl echt isaianische Stelle[124]) Is 9,4 und den teilweise sekundär überarbeiteten[125]) Text von Ez 39,9f:

Is 9,4: »Denn jeder Stiefel, der klirrend einherstampft,
und jeder Mantel, durch Blut geschleift,
wird verbrannt *(wehajetha liśrefa)* und im
Feuer verzehrt *(ma'akoläth 'esch)*«.

Ez 39,9f: »Dann (nach der Niederwerfung Gogs) ziehen alle Bewohner der Israelstädte hinaus und entzünden Feuer mit *(ubi'aru wehiśśiqu be . . .)* Rüstungen, Schilden, Tartschen, Bogen *(beqäschäth)*, Pfeilen, Schlagstöcken und Lanzen *(uberomach)* und unterhalten sieben Jahre lang damit Feuer *(ubi'aru bahäm 'esch . . .)*. Sie holen nicht mehr Holzmaterial vom Felde und hauen fürderhin in den Waldesdickichten keinen Baum mehr um; denn mit den Rüstungen unterhalten sie Feuer *(ki bannäschäq jeba'aru-'esch)*, sie plündern ihre Plünderer und berauben ihre Ausräuber«.

Das Verbrennen der feindlichen Waffen ist ein Bestandteil der *isaianisch-ezechielischen* Botschaft von der Aufrichtung des endzeitlichen Friedensreiches. Diese Botschaft hat offenkundig das *ideologische* Vorbild für unseren Stichus abgegeben. *Terminologisch*, d. h., genauer, auch sachlich, aber nicht in Zusammenhang mit dem messianischen Friedensreich, sondern nur mit alten Kriegsbräuchen im allgemeinen, knüpft der Dichter an die Wendung *markeboth śaraf ba'esch* (beachte die Wortstellung!), die in Jos 11,6 (J).9 (D); 2 Kg 23,11 vorkommt und die Vokalisation *'agaloth* »Wagen« (MT) sowie die Gleichsetzung dieses Substantivs mit *markeboth* »Kampfwagen« als richtig erweist (vgl. auch die Wiedergabe der hier von G [θυρεούς »Schilde« = *'agiloth*] unabhängigen Peschitto mit *markebotho*'!).

11a) »Laßt ab und erkennt, daß ich 'Jahwe' bin,
b) erhaben unter den Völkern, erhaben auf Erden!«

a) Zu *harpu* »laßt ab«, »laßt erschlaffen, zieht zurück«, scil. *jadajim* »(eure beiden) Hände« oder *jad* »(eure) Hand«, vergleiche man Jos 10,6; 2 Sm 24,16; 1 Chr 21,15. Die Aufforderung besagt: Gebt euren Widerstand gegen mich, den einzig wahren Gott, auf (S sachlich nicht unrichtig: *'ethpenaw* »wendet«, »bekehret euch«, T noch genauer: *pequdu min qeraba* »laßt ab vom Krieg«, vgl. 10a). Die Mahnung muß im Lichte der folgenden »Erkenntnisformel« beurteilt werden, weshalb wir unten noch einmal auf sie zurückkommen müssen.

Der Satz: *ude'u ki 'anoki jahwä* »und erkennt, daß ich Jahwe bin« kehrt in dieser Formulierung sonst nirgends wieder. Der erste Teil erinnert an *Ps 100,3aα: de'u ki jahwä hu' 'älohim* »erkennt, daß Jahwe Gott ist«. Doch dürfte dieser späte, wohl nachexilische Psalm[126]) kaum die Formulierung unseres Psalms beeinflußt haben, sondern ist eher ein weiterer Beweis dafür, wie sehr derartige Formulierungen in der nachexilischen Psalmodie nachgewirkt haben. Den Hauptgrund für die Ab-

[123]) *A.a.O.*, 198. [124]) Vgl. E. 384. [125]) E. 460–462. [126]) K. 686.

lehnung eines Einflusses dieses Psalms auf den unseren liefert die Beobachtung, daß Ps 100,3aα deuteronomischen Vorbildern folgt[127]), die in alten Bundesbekenntnissen ihre Wurzel haben[128]). Die Erkenntnisformel von Ps 46,11a dagegen hat ihr Vorbild in einer ganz bestimmten, stereotyp wiederkehrenden Formel *Ezechiels*, die sich zwar auch von den deuteronomischen Formeln herleitet, aber knapper als diese und somit von ziemlich eigener Art ist[129]). Allerdings wurde auch diese Formel nicht sklavisch übernommen, sondern hinsichtlich des einleitenden Imperativs, vielleicht unter bewußtem Rückgriff auf die deuteronomischen Formeln, mit dichterischer Freiheit variiert. Denn während Ezechiel sagt: *wejade'u ki 'ani jahwä*[130]) oder *wi(j)dat'häm ki 'ani jahwä*[131]) und ähnlich, heißt es in Ps 46,11a: *ude'u ki 'anoki jahwä*. Obschon sich die Formel auch schon beim Jahwisten (Ex 7,17; 8,18), in 1 Kg 20,13.28; Jr 24,7[132]) und in der Priesterschrift (Ex 7,5; 14,4.18; 31,13) findet, ist sie doch durch ihr 71maliges Vorkommen im Buche Ezechiel für diese Prophetenschrift besonders charakteristisch[133]), so daß wir mit einem gewissen Recht von der *ezechielischen Formel* sprechen dürfen. Ihr Sinn ist bei Ezechiel dort, wo, wie hier, die Heiden angeredet werden, folgender: »Die Fremdvölker erfahren und erkennen, daß Jahwe Macht hat, in die Geschichte einzugreifen. Im alten Orient wurde [ja] nur der Gott anerkannt und verehrt, der sich kundtat . . . Auch sie werden am eigenen Leibe spüren, daß Jahwe Gott ist, Macht hat über sie wie auch über ihre ohnmächtigen Götter, und daß er Israel, seinem auserwählten Volke, zur Seite steht«[134]).

Wie oben angedeutet, ist auch *harpu* von der »Erkenntnisformel« her zu interpretieren. Bei Ezechiel ist nämlich die Erkenntnis Jahwes im Hinblick auf die Heiden stets die Folge eines Gerichtes, also der Niederwerfung aller menschlichen Hybris und ihrer Beugung unter Jahwes Oberhoheit, wie sie in unserem Psalm V. 10 beschreibt. Das Ergebnis der Vernichtung der feindlichen Waffen sind die »schlaffen« Hände *(harpu)*, ist die Ohnmacht der Heiden, also eben die Situation, die Ezechiel als Voraussetzung für die Gotteserkenntnis hinstellt. Besonders nahe kommt unserem Stichus *Ez 30,25*[135]):

»Pharaos Arme sinken herab;
dann wird man erkennen, daß ich Jahwe bin«.

Gleichwohl darf ein gewichtiger *Unterschied* zwischen Ps 46,11a und Ezechiel nicht verschwiegen werden. Bei Letzterem beinhaltet die Erkenntnisformel nämlich kein Heil für die Heiden wie, auf Grund der Anspielungen auf Is 2 = Mi 4, an unserer Stelle. Auch hier handelt es sich zwar zunächst und direkt um ein über die Heiden niedergehendes Gericht und um das Erlebnis der Richterherrlichkeit Jahwes, aber diese sind doch nicht das Letzte, sondern die »Erkenntnis« des Richtergottes mündet - das ergibt wenigstens indirekt die Bezugnahme auf Is 2 = Mi 4 -, wie in der Prophetie vom endzeitlichen Friedensreich, in die heilvolle Erkenntnis des Willens Jahwes, dessen »Richten« schließlich mit »Regieren« gleichbedeutend ist:

[127]) Vgl. Dt 4,35.39; 7,9 usw. [128]) Vgl. Jos 24,17; 1 Kg 18,39 und K. 687.
[129]) So Kraus (687) im Anschluß an W. Zimmerli, *Die Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel* (Abhandl. z. Theol. des A und NT), Zürich 1954, 29.
[130]) Ez 5,13; 6,10.14; 7,27; 12,15.16; 24,17; 26,6; 28,22.23; 29,9.21; 30,8.19.25.26; 32,15; 33,29; 34,27.30; 35,15; 36,38; 38,23; 39,6.
[131]) Ez 6,7.13; 7,4; 11,10.12; 12,20; 13,9.14; 14,8; 15,7; 20,38.42.44; 22,22; 25,5; 35,9; 36,11; 37,6.13.14. [132]) Echt (E. 427).
[133]) Vgl. neben der in Anm. 129 genannten Arbeit von Zimmerli auch G. J. Botterweck, *»Gott erkennen« im Sprachgebrauch des* AT (Bonner Bibl. Beitr.), Bonn 1951, 16f.
[134]) Botterweck, *ebd.*, 68f. [135]) Ez 30,20–26 ist mit seinen Daten zweifellos echt (E. 459f).

Is 2,3f = Mi 4,3: »Auf, laßt uns hinauf zum Berge Jahwes steigen,
zum Hause des Gottes Jakobs,
daß er uns seine Wege lehre
und wir wandeln auf seinen Pfaden!
Denn die Weisung geht aus von Sion
und Jahwes Wort von Jerusalem.
Er wird *richten* unter den (Mi.: vielen) Völkern
und *entscheiden für* viele Nationen (Mi.: in der Ferne)«.

Ideologisch wird bei der Häufigkeit der Berührungspunkte mit dieser Prophetie also auch dieser Text auf Ps 46,11a eingewirkt haben.

b) *'arum* »ich bin erhaben« ist Ausdruck der Richterherrlichkeit Jahwes (vgl. Is 30,18; Ps 21,14; 57,6.12; 108,6), aber auch seiner heilbringenden Weltherrschaft (vgl. Ps 113,4.6–9; 99,2; 138,6), der Frucht seines Sieges über die Heidenvölker: diese letzte Ideenverknüpfung findet sich auch in dem nachexilischen[135a] korachitischen *Psalm 47,10*:

»Die Schilde [= Fürsten] der Erde gehören 'Jahwe'[136],
gar sehr erhaben ist er« *(me'od na'ala)*.

Auch sonst kommt der Gedanke von Jahwes Erhabenheit öfters in *nachexilischen Hymnen* vor (Ps 93,4; 97,9; 99,2.5.9; vgl. Is 57,14f).

Zum Kehrvers (12) s. o. zu 8.

3. Die Art der genannten Beziehungen

Im Verlauf der bisherigen Untersuchungen wurde wiederholt festgestellt, daß neben den Propheten, deren Texte die überwältigende Mehrheit der obigen Zitate ausmachen, auch kultische Texte auf unseren Psalm eingewirkt zu haben scheinen. Damit erhebt sich die Frage, ob und inwiefern israelitische Kulttraditionen unseren Psalm beeinflußt haben, und die noch entscheidendere Frage, ob für unseren Psalm überhaupt eine direkte Abhängigkeit von den zitierten Texten anzunehmen ist oder aber eine Abhängigkeit von einer dem Psalm und diesen Texten *gemeinsamen* Quelle, eben den Kulttraditionen und deren Sprachgebrauch, angenommen werden muß. Eine gegenwärtige Richtung in der alttestamentlichen Exegese nimmt ja nicht bloß für die Psalmen, sondern weithin auch für die Prophetenschriften in ihrer heutigen Form eine Beeinflussung durch die Kulttraditionen an[137]). Anders ausgedrückt lautet das Problem, das uns hier zu beschäftigen hat: Sind wir berechtigt, einen *direkten* Einfluß der zitierten Texte auf unseren Psalm anzunehmen, oder müssen wir uns mit der *allgemeinen* Feststellung begnügen, daß gewisse, in der Psalmen- und Kulttradition Israels übliche Formeln und Vorstellungen von dem zur Tempelgilde der Korachiten gehörigen Verfasser des Psalms übernommen wurden? Und selbst wenn es sich um direkte Beziehungen handelt, besteht dann nicht vielleicht die umgekehrte Möglichkeit, daß all die zitierten Texte von Ps 46 beeinflußt wurden, statt ihn ihrerseits beeinflußt zu haben?

Nehmen wir die letzte Frage vorweg, weil sie sich unter Hinweis auf das eingangs erwähnte »Bündelargument« sehr einfach beantworten läßt: Es ist kaum vorstellbar, daß ein einzelner Text, noch dazu ein trotz seiner dichterischen Schönheit theologisch nicht sehr grundlegender wie der von Ps 46, auf so viele Prophetenstellen und andere Texte eingewirkt haben soll, wie sie oben aufgezählt

---

[135a]) S. o., S. 52. [136]) Lies mit T *jahwä* (s. o., S. 53).
[137]) So z. B. Weiser, *Das Buch des Propheten Jeremia*, passim.

werden mußten. Weitaus wahrscheinlicher ist doch die Annahme, daß diese Stellen von einem »anthologisch« arbeitenden Verfasser als Vorbild für seine immer noch genügend eigenständigen Formulierungen benutzt worden sind.

Was die erste Frage angeht, so dürfte ein vorurteilsloses Lesen der bisherigen Ausführungen gezeigt haben, daß wir es, z. B. im Fall von V. 8a. 12a = Is 8,8.10 und in den zahlreichen Fällen, in denen auf Is 2 = Mi 4 hingewiesen werden mußte, mit *direkten* Einwirkungen bzw. *intentionalen* Anknüpfungen an bestimmte Autoritäten der Vergangenheit zu tun haben. Dasselbe wird von den meisten der übrigen Jeremias-, Deuteroisaias- und Ezechielstellen zu sagen sein, wenn auch nicht in jedem Fall mit der gleichen Sicherheit. Nur wo es um weniger wichtige Termini geht, wird man mit einem nicht so bewußten oder unbewußten Anschluß an schon bestehende Ausdrucksformen rechnen müssen. Damit ist auch schon die Frage beantwortet, ob dem Kult bei diesen literarischen Einflüssen eine vermittelnde Funktion zuzuerkennen ist: da, wo es sich um echte, ursprüngliche Prophetentexte handelt, kaum, es sei denn in dem allgemeinen Sinn, daß der Dichter diese Texte auf dem Weg der kultischen Verlesung kennengelernt hat; aber dann war er sich ja in jedem Fall bewußt, wer der eigentliche Verfasser dieser Texte ist. Darum geht es uns hier also nicht, sondern darum, ob wir annehmen dürfen, daß der Verfasser unseres Psalms durch unmittelbaren Rückgriff auf Propheten- und Psalmentexte bewußt an bestimmte Texte, die er klar als solche kannte, angeknüpft hat oder aber, ob er sich nur ganz allgemein bewußt war, auf Wendungen und Formeln der Kultsprache aufzubauen, die in keinem bestimmten Verhältnis zu konkreten Texten standen. Letzteres muß bei den meisten der obigen Zitate entschieden verneint werden auf Grund der Argumente, die oben für einen Einfluß von Fall zu Fall angeführt worden sind.

So bleibt denn nur noch zu fragen, ob der Kult dann überhaupt keinen Einfluß auf den Psalm ausgeübt hat. Auch diese Frage wurde eigentlich schon beantwortet. Bei der Besprechung von 7b war nämlich bereits von der *Sinaitradition* die Rede, die in diesen Halbvers hineinwirke (s. S. 62). Schon in 6b jedoch fließt die *Exodustradition* ein (s. S. 61). Denn wenn die Vermutung mancher Gelehrter zutrifft, daß Ps 46 seinen »Sitz« in der Bundesneuerungsliturgie des jährlichen Neujahrs- oder Laubhüttenfestes hatte, deren *hieros logos* neben Jos 24 das »Meerlied« Ex 15,1-18 gebildet haben soll[138]), dann ist die Wahrscheinlichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß V. 6b auf Ex 14,27 anspielt, also auf einen Text, der das »Meerlied« einleitet (bes. Ex 15,1bβ) und daher zu dessen Rezitation dazugehört haben muß. In dieser Annahme wird man dadurch bestärkt, daß auch der korachitische Psalm 48 Anspielungen auf Ex 15 aufweist[139]) und bereits V. 2a unseres Psalms an Ex 15,2aα erinnert[140]). Möglicherweise gehört auch Is 2 = Mi 4 zu den kultischen Texten, die erst nachträglich in die Prophetenschriften aufgenommen wurden (s. o., Anm. 94) und einen nachhaltigen Einfluß auf Ps 46 ausgeübt haben. Schließlich werden auch viele Psalmen, die oben zitiert wurden, kultischen Ursprungs sein und somit hierhergehören. Aber es muß nochmals nachdrücklich hervorgehoben werden, daß es sich bei der Anspielung auf diese Texte nicht um mehr oder weniger zufällige Übernahme *allgemeiner Formeln*, sondern jeweils um *intentionalen Anschluß an individuelle Texte* handelt.

[138]) Vgl. dazu besonders H. Schmid, *a. a. O.*, 168–179, und K. 341.

[139]) Zu Ps 48,2bβ.3aβ vgl. Ex 15,17a; zu Ps 48,3b vgl. Ex 15,8f; zu Ps 48,6 vgl. Ex 15,14–16aβ; zu Ps 48,15aα vgl. Ex 15,2bα.

[140]) *ʿozi wezimrath*[*i?* – hapl] *jah*.

4. Zusammenfassung und Datierungsversuch

Als wichtigstes Ergebnis dieser Arbeit darf gelten, daß Ps 46 sicher von zwei Überlieferungsströmen beeinflußt ist. An erster Stelle, weil zahlenmäßig überlegen, ist die *prophetische Überlieferung* zu nennen. Der Psalm zeigt zahlreiche Anklänge vor allem an *Amos*, *Oseas*, *Isaias*, *Jeremias*, *Deuteroisaias* und *Ezechiel*. Die zweite Quelle ist die *kultische Überlieferung*, wobei an identifizierten Texten besonders auf *Ex 15, 1–18* und *Is 2, 2–5* = *Mi 4, 1–5* hinzuweisen ist. Aber gerade der zuletzt genannte Doppeltext ist wohl eine »Kult*prophetie*«! Mit diesen zwei Überlieferungsströmen hat Ps 46 auch zahlreiche *mythologische Elemente* der kanaanäischen Religion in umgedeuteter, »historisierter« Form übernommen, die ihm ein altertümliches Aussehen geben und wohl auch mit ein Grund waren, weshalb der Psalm bisher meist in ziemlich weit vorexilische Zeit zurückverlegt wurde. Das geschah aber zu Unrecht, denn die zahlreichen Beziehungen zu den Exilispropheten zwingen zu einer *nachexilischen Datierung*. Die Frage ist nur, ob man an eine früh- oder spät-nachexilische Datierung denken soll.

Man weiß heute, daß die Zeit kurz nach dem Exil gern auf die Mythologie zurückgriff, um mit ihrer Hilfe das Wirken Jahwes in der Heilsgeschichte zu veranschaulichen[141]). Von daher würde sich diese Periode als Entstehungszeit des Psalms empfehlen. Leider ist die Datierungsfrage von Is 2,2–5 = Mi 4,1–5, also eines Textes, der einen großen Einfluß auf unseren Psalm gehabt hat, zu umstritten, als daß man daraus für die Datierung von Ps 46 genauere Schlüsse ziehen dürfte. Aber eine nicht zu verachtende Reihe von Berührungspunkten mit Is 33, spätnachexilischen Psalmen usw. läßt das Urteil W. R. Taylors im Psalmenkommentar der »Interpreter's Bible« (Bd. IV, New York 1955, 241) als sehr beachtenswert erscheinen: »In view of the extent to which the psalmist has assimilated the ideas preserved in an wide range of the prophetic literature, one is led to date the psalm in the *late postexilic period*«[142]). Was zunächst als Schwierigkeit für diese Datierung erscheint, die unleugbaren mythologischen Elemente, die nach dem Gesagten gut in die kurz-nachexilische Zeit zu passen scheinen, so genügt der Hinweis auf die oben zitierten spät-nachexilischen Texte, die zeigen, daß auch in dieser Periode noch mythologische Motive mit Vorliebe Verwendung fanden. Man denke insbesondere an die spätjüdische Apokalyptik! So wird es bei dieser, freilich auch nur hypothetischen Datierung sein Bewenden haben müssen[143]). Sicher ist nur, daß Ps 46 nachexilisch ist – und das ist gewiß schon ein Gewinn.

---

[141]) Vgl. meine Arbeit zu Ps 48, S. 83, Anm. 42.

[142]) Von mir kursiv gegeben.

[143]) Wegen seiner inhaltlichen und weithin auch terminologischen Verwandtschaft zu Ps 46 möchte ich jetzt, entgegen meiner in Bibl. Zeitschr. N. F. 4 (1960) 83 ausgesprochenen Ansicht, auch *Ps 48* eher in spät-nachexilischer Zeit ansetzen.

Nachruf auf Josef Kardinal Wendel*

Von Michael Schmaus, München

Acht Jahre waren Erzbischof Joseph Kardinal Wendel für seine bischöfliche Tätigkeit in München und seine Wirksamkeit als Kardinal zugewiesen. Er hat die Zeit ausgekauft, um mit Paulus zu sprechen. Zeugnis davon legen die Werke ab, die er als bleibendes Denkmal hinterlassen hat: Der Bau vieler neuer Kirchen, die Gründung der Katholischen Akademie in Bayern, der Aufbau der Seelsorge in der Bundeswehr, das neue Priesterseminar in Freising, die Fortbildungskurse für den Klerus, die theologische Laienbildung in München, der große Eucharistische Weltkongreß 1960, Werke, die alle einer langen, wohlüberlegten, zielbewußten Vorbereitung und einer mutigen, entschiedenen Durchführung bedurften. Sie sind Ausdrucksgestalten dessen, was im Inneren des Kardinals lebte und wirkte, was er wollte und dachte, was an Kräften des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung in ihm anwesend war. Er hat es in seinem bischöflichen Leitmotiv dargestellt: Veritati et caritati: für die Wahrheit und für die Liebe. In der ersten Predigt, die er im Jahre 1952 in München hielt, bezeichnete er es als seine Absicht, der Herrschaft Gottes und darin dem menschlichen Heile zu dienen. Diese biblische Formulierung besagt das gleiche wie sein bischöfliches Leitwort. Denn der Gott, dessen Herrschaft der Verstorbene dienen wollte und diente, ist die Wahrheit und die Liebe in eigener Person, beides in einem. Kardinal Wendel hat acht Jahre hindurch gehalten, was er am Anfang versprochen hat. Dies war keine leichte Aufgabe in unserer Stadt, in welcher so viel Gutes und Böses zusammenströmt, in einer Stadt mit einer altgeprägten, ihrer selbst sicheren Kultur, dem Sitze vieler wissenschaftlicher Institutionen, an dem Schnittpunkt zahlreicher Philosophien und Weltanschauungen, in einer Stadt, die zäh am Althergebrachten festhält und dennoch jedem Abenteuer des Neuen geöffnet ist. In unerschöpflicher Geduld, in nie versiegender Zuversicht, in tiefem Verantwortungsbewußtsein hat Kardinal Wendel, selbst dem Gesetze des Evangeliums unterworfen, die Wahrheit verkündet, in zahlreichen Hirtenbriefen, Silvesterpredigten, Papstfeiern und sonstigen Ansprachen. Er hat sich dabei nie geschont. Wenngleich er immer Sorge trug um die, die ihm anvertraut waren, so kannte er doch kein Mitleid mit sich selbst. So konnte der trügerische Schein entstehen, als ob er von einer unzerstörbaren Gesundheit wäre. Kardinal Wendel verstand die Zeit mit ihrem guten Willen und mit ihren Selbsttäuschungen, mit ihren Neuansätzen und Irreführungen, mit ihrer Opferbereitschaft und ihrem hektischen Lebensgenuß. Er ermutigte die einen und tadelte die anderen. Er flößte den Verzagenden Vertrauen ein und rief die Übermütigen vor das Gericht Gottes. Hierbei ließ er sich durch Fassaden nicht täuschen. In allem war er kein Fanatiker, sondern ein Liebender der Wahrheit. Seine Liebe zur Wahrheit war immer eingebettet in die Liebe zum Menschen, insbesondere zu den Leidenden, mochten sie am Leibe oder an der Seele leiden. Nie löschte er einen glimmenden Docht aus. Er sagte die Wahrheit, weil er die Menschen liebte. Deshalb kam sie nicht schroff oder hart aus seinem Munde. Er sagte sie ruhig, klar und sicher. Er wollte die Menschen auch nicht faszinieren, sondern ihnen zur Entscheidung verhelfen. Es war ihm um die helfende und befreiende, um die rettende Wahrheit zu tun. Es war nicht die Wahrheit um ihrer selbst willen, die ihn trieb, sondern die Wahrheit um des Menschen willen, die heilsschaffende Wahrheit unseres Herrn Jesus Christus, die Wahrheit, die nicht nur gehört, sondern getan werden sollte.

Wenngleich er die Wahrheit nach den Forderungen des Tages verkündete, so war er doch dabei von einem einheitlichen inneren Gesetz beherrscht. In der Mitte aller seiner Bemühungen stand die Eucharistie. Der Kardinal war überzeugt, daß die Rettung zwar nur von oben kommen könne, daß Gott aber ansetzen müsse bei den kleinen Zellen, daß in dem Chaos unseres Zusammenlebens die echte Gemeinschaft um den Altar gebildet wird, daß sich von hier aus auch die Gemeinschaft in der Welt richtig gestaltet. Die den Altar Umstehenden sollen im Alltag zusammengehörig sein und über ihre eigene Gruppe hinaus Strahlkräfte entsenden.

* Anläßlich des Trauergottesdienstes in der Universitätskirche in München am 11. Januar 1961

Die Gemeinschaft des Altares ist eine Gemeinschaft um den gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Sie ist personalistisch. Um Gottes willen und um des Menschen willen war Kardinal Wendel ein Bischof der liturgischen Bewegung. Diese Bemühungen fanden ihre Krönung in dem Eucharistischen Weltkongreß. Damals strömten, vom Kardinal eingeladen, Menschen aus allen Völkern in unserer Stadt zusammen, um dort, wo das Vergnügen seine lärmende Stimme erhebt, das Gedächtnis von Golgotha und von Ostern zu feiern und das Brot des wahren Lebens entgegenzunehmen. In unzähligen Überlegungen wurde der Grundgedanke des Kongresses ausgearbeitet und die Durchführung bis in alle Einzelheiten besprochen. Der Initiative des Kardinals, seinem theologischen Verständnis, seiner unverdrossenen Arbeitskraft, seiner gütigen Menschlichkeit, seinem zuversichtlichen Glauben ist es zu verdanken, wenn der Kongreß in einem Geist und in einer Atmosphäre verlief, die alle Teilnehmer innerlich beglückte und bereicherte, näher zu Gott führte und mit neuen Impulsen für das Leben ausrüstete, ringsherum um die ganze Erde.

Aus den Gesinnungen und Kräften, welche in der Feier der Eucharistie lebendig sind, sollten nach der Absicht des Kardinals die Ordnungen unseres Daseins gestaltet werden, aus dem Mysterium führt eine breite Brücke in die Welt. Sie zu beschreiten, hat er in mannigfacher Weise gemahnt und geboten. Den Geist der Eucharistie in den Gestaltungen des Irdischen fruchtbar werden zu lassen, war seine große Sorge. Es war keine Rechthaberei, wenn er auf der Konfessionsschule und der konfessionellen Lehrerbildung bestand. Diese Forderung war für ihn selbst ein Gebot seines Gewissens, des Gewissens, das aus dem Glauben an Jesus Christus täglich von neuem konstituiert wurde. Es war auch Ausdruck des Gewissens, wenn er zu so vielen Fragen des kulturellen Lebens Stellung nahm, wenn er die schwere Aufgabe der Militärseelsorge zu allen übrigen Pflichten hinzunahm. Er war von der Überzeugung durchdrungen, daß in den heutigen Wirrungen der Kirche eine hohe Aufgabe auch für die Rettung der irdischen Ordnung anvertraut ist.

Ihrer Hirtensorge ist das ewige Heil anheimgegeben. Aber sie muß in dieser Sorge auch jene Ordnungen aufnehmen, in denen der heutige Mensch lebt; in ihnen muß er ja das Leben verwirklichen, welches in das ewige Leben münden soll.

Es war dem Kardinal ein besonderes Anliegen, daß die Welt aus den Kräften von Golgotha und Ostern so geordnet werde, daß die Menschen menschlich zu leben vermögen. Es war ihm ein besonderes Anliegen, daß die Menschen in der gut geordneten Welt in der Freiheit des Gewissens, des geläuterten Gewissens, das an die Wahrheit und an das Gute gebunden ist, und in der Freiheit von Angst und Not zu leben vermögen.

Veritati et caritati. Als unser Kardinal am Silvesterabend nach einem aufrüttelnden Appell, wach zu sein für das Kommen des Herrn, die Kanzel im Hohen Dom verließ, waren seine Kräfte im Dienste der Wahrheit und der Liebe verbraucht. Da wurde er selbst von der Wahrheit und von der Liebe heimgerufen. Todmüde, hat er dennoch den Ruf des Herrn gehört und ist, ihm gehorsam wie immer, gegangen. Uns bleibt der Dank.

Nikolaus Monzel zum Gedächtnis*

Von Richard Egenter, München

Bei der Kranzniederlegung am Grabe eines Kollegen pflegen wir darauf hinzuweisen, daß die Würdigung der wissenschaftlichen Persönlichkeit des Verstorbenen anläßlich des Trauergottesdienstes der Fakultät erfolgen werde. Dieser Trauergottesdienst ist nicht irgend eine Trauerfeier im religiösen Rahmen, sondern ist Eucharistie, Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers, und Christi Tod verkünden wir auf diese Weise, bis er wiederkommt. Das hat zur Folge, daß jede Wortverkündigung innerhalb der eucharistischen Feier ihr Gesetz vom Sinn dieses heiligen Opfers und nur von ihm empfängt. Widerspricht dann nicht die Würdigung der wissenschaftlichen Leistung eines Menschen wie überhaupt jeder menschlichen Leistung diesem Gesetz? Läßt sie nicht gerade dieser eucharistische Rahmen als Kauchema erscheinen, als ein Sich-rühmen, das Paulus mit aller religiösen Entschiedenheit für den Christen ablehnt und ablehnen muß, ganz gleich, ob der Gegenstand dieses Rühmens die eigene Person oder die eines anderen Menschen ist?

* Ansprache beim Trauergottesdienst der Theologischen Fakultät der Universität München am 6. Dezember 1960.

Die Antwort ist klar: Jede eigengesetzliche wissenschaftliche Würdigung eines heimgegangenen Kollegen, so angemessen sie unserer Verehrung und Dankbarkeit diesem gegenüber sein mag, ist uns in diesem Zusammenhange nicht erlaubt. Sie würde das Heilige einem Zwecke dienstbar machen, der zwar ein hoher Zweck ist, aber doch unter dem Wertbereich des Heiligen liegt. Was also sollen wir tun? Paulus schreibt »So darf ich mich in Christus Jesus der Sache Gottes rühmen. Denn ich möchte mich nicht erkühnen, von etwas zu reden, was nicht Christus durch mich vollbracht hätte«. Dieses Wort aus dem Römerbrief (15,17) weist uns den Weg. In einer eucharistischen Opferfeier, bei der wir um das ewige Licht und die Seligkeit für einen heimgegangenen Kollegen beten, dürfen wir die Herrlichkeit Gottes rühmen, die offenbar wurde in dem begnadeten Schaffen des akademischen Lehrers, wir dürfen das tun in einer warmen Dankbarkeit gegen den Kollegen, den Lehrer, den Freund, der sich in seinem Christenleben ständig vor die Paulusfrage gestellt wußte: »Was hast du, was du nicht empfangen hättest?« (1 Kor 4,7), der sich der Gnade Gottes ergab und dann das Seine, das begnadet Seine tat, uns zur Belehrung, Ermunterung und Freude. Was also vor uns liegt als ein wissenschaftliches Werk, das in Gottes Gnade vollbracht wurde und darum die Erdentage dessen überdauert, der es schuf, das gibt uns Anlaß, die Glorie des Herrn zu verkünden, die in den Gliedern seines mystischen Leibes aufstrahlt, wo immer diese als treue Knechte Gottes in seiner Gnade ihr Werk vollbringen. So geben wir in dieser Stunde und an dieser Stätte Gott die Ehre, wenn wir in aller Kürze des wissenschaftlichen Werkes Nikolaus Monzels gedenken.

Es sind nur anderthalb Jahrzehnte, die Gottes Ratschluß dem akademischen Wirken des verewigten Kollegen zugestanden hat. Anstrengende, ja aufreibende Jahre seelsorgerlicher Wirksamkeit waren vorausgegangen; es waren Zeiten darunter, während welcher in der rheinischen Heimat Monzels die Fliegeralarme so gut wie keine Nacht einen ruhigen, ungestörten Schlaf gestatteten. In diesen Jahren hat Monzel seine Pflichten als Seelsorger voll erfüllt und nebenher, ohne auch nur einen Tag Studienurlaub zu genießen, seine Promotion und Habilitation vorbereitet und ehrenvoll bestanden.

Nachdem er bereits 1943 den Dr. theol. habil. erworben hatte, habilitierte sich Nikolaus Monzel im Jahre 1945 für Fundamentaltheologie an der theologischen Fakultät der Universität Bonn. Vor allem war es die verehrungswürdige Gestalt *Arnold Rademachers* gewesen, die den jungen Theologen für dieses Fach begeistert hatte. An diesem bedeutenden, tief religiösen und doch so sehr dem Leben zugewandten akademischen Lehrer hing Monzel zeitlebens mit einer ehrfürchtigen Dankbarkeit.

Der Religionsphilosophie und Religionssoziologie galten dann auch die ersten Arbeiten, die unser heimgegangener Kollege veröffentlichte. Schon 1939 war sein Werk »Strukturs soziologie und Kirchenbegriff« erschienen; 1950 kam das Buch »Die Überlieferung. Phänomenologische und religionssoziologische Untersuchungen über den Traditionalismus der christlichen Lehre« heraus. Inzwischen hatte der emeritierte Professor für christliche Gesellschaftslehre in Bonn, *Wilhelm Schwer*, den vielversprechenden Privatdozenten aufgefordert, die Vertretung seines Faches innerhalb der Bonner katholischen theologischen Fakultät zu übernehmen. Monzel sagte zu, nicht ohne sich die Versicherung geben zu lassen, daß er dabei auch weiterhin seinen ihm liebgewordenen religionssoziologischen Interessen nachgehen dürfe.

Schon das Vor- und Nachwort zur 2. Auflage der Studie des inzwischen verstorbenen *Wilhelm Schwer* über »Stand und Ständeordnung des Mittelalters«, 1952 erschienen, offenbarte, wie erstaunlich rasch und gründlich sich Monzel eine umfassende Kenntnis der sozialwissenschaftlichen Fachliteratur und eine überlegene Übersicht über die Problemlage in seinem neuen Forschungsgebiet anzueignen verstanden hatte.

In einer Fülle wertvoller Aufsätze, die zum Teil auch fremdsprachig, bzw. in fremdsprachigen Organen erschienen, in Artikeln für das Staatslexikon der Görresgesellschaft, die mit großer Akribie geschrieben waren, und in wertvollen Buchbesprechungen nahm unser verewigter Kollege zu weit auseinanderliegenden Einzelfragen der christlichen Soziallehre Stellung. Was ihm davon am wichtigsten schien, hat er uns nach gründlicher Überarbeitung in dem stattlichen Sammelband »Solidarität und Selbstverantwortung« erst vor kurzem vorgelegt.

In der Einführung zu diesem Buche bezeichnet Monzel als die zwei Aufgaben, um die er sich in zehnjähriger Arbeit bemüht habe: »Erscheinungsformen und Fragen des menschlichen Zusammenlebens, die heute in neuer Gestalt oder überhaupt zum erstenmal sichtbar geworden sind, müssen nach Sachverhalt und Problematik genauer umschrieben und analysiert werden, ehe darüber normative Aussagen ethischer oder moraltheologischer Art in sinnvoller Weise gemacht werden können. Es ist immer ein wenig fruchtbares Unternehmen, wenn man wirklichkeitsnahe Sozialimperative aus sehr allgemeinen und darum sehr formalen Ansätzen gleichsam herauszuspinnen versucht. Ferner ist eine tiefer als üblich eindringende Herausarbeitung der sozialphilosophischen und sozialtheologischen Grundlagen und Methoden vonnöten.«

Es war ein anspruchsvolles Programm, das mit diesen beiden Polen eines wissenschaftlichen

Ansatzes gekennzeichnet war. Ehe Nikolaus Monzel in dem von ihm geplanten Handbuch der christlichen Soziallehre den Beweis dafür erbringen konnte, daß die zwischen diesen Polen waltende Spannung durch seine hohe geistige Kraft und seinen zähen Fleiß zu meistern wären, hat der Herr ihn heimgerufen. Was wir an Arbeiten aus der Feder Monzels besitzen, läßt erkennen, daß unser verewigter Kollege in den wenigen Jahren seines Schaffens auf dem Gebiet der christlichen Soziallehre dieser jungen Disziplin eine sehr bestimmte und gültige Ausrichtung zu geben vermochte. Sie wird das nicht vergessen dürfen, wenn sie den Anspruch erheben will, sowohl von den profanen Nachbardisziplinen wie auch von der Theologie als solcher ernst genommen zu werden. Das allein berechtigt uns schon zu der Feststellung: Der Wissenschaftler Nikolaus Monzel hat nicht umsonst gelebt. Gewiß sind schöne und große Hoffnungen mit ihm ins Grab gesunken; aber seine Schüler, insbesondere seine Habilitanden und Doktoranden, die er anspruchsvoll, jedoch mit großem gütigen Interesse betreute, läßt sein früher Tod nicht plan- und richtungslos zurück. Sie wissen, auf welchem Weg und in welcher Richtung sie wissenschaftlich weiterstreben müssen.

Die Theologisierung der christlichen Soziallehre betrachtete Monzel als eine wichtige Aufgabe in unserer Zeit. Man braucht dieses Vorhaben nur zu nennen, um die Gefahren einer wissenschaftlich unzulässigen Metabasis eis allo genos auftauchen zu sehen. Gerade im Bereich der christlichen Soziallehre hat es ja an vorschnellen Theologisierungen profaner Probleme nicht gefehlt. Um dieser Gefahren willen haben sehr redliche Denker, besonders aus der Generation vor Nikolaus Monzel, eine gewisse Scheu gegenüber dem Begriff der Sozialtheologie gezeigt. Indes, man muß, wie unser heimgegangener Kollege klar gesehen hat, einen anderen Weg vorschlagen, um solchen Gefahren zu begegnen. Man darf sich nicht, wie das vielfach geschah und geschieht, auf sozialphilosophische Prinzipienfragen und naturrechtliche Deduktionen beschränken. Vielmehr muß man die konkrete soziale Wirklichkeit sehen und dann den Mut haben, mit dieser in sauberer theologischer Methode, die selbstverständlich die Erkenntnisse der Sozialphilosophie und des Naturrechts berücksichtigen und benützen wird, fertig werden zu wollen; theologisch, d. h. im Licht der göttlichen Offenbarung.

Für Monzel war die entscheidende Grundauffassung, die er in der Auseinandersetzung mit einem führenden christlichen Sozialethiker der älteren Generation vertrat, daß dieses »im Licht der Offenbarung« nicht bloß eine klärende Bestätigung dessen bringe, was als Inhalt des sittlichen Naturgesetzes und des Naturrechtes mit den natürlichen Kräften menschlichen Denkens erkennbar ist. Unser verewigter Kollege bekannte sich zur Sozialtheologie, weil er glaubte, daß die Theologie im Licht der übernatürlichen Offenbarung mehr zu bieten habe. Er wußte aus den Ergebnissen der Wissenssoziologie, wie sehr das Bild vom Menschen nach Gehalt und Klarheit von historischen und kulturellen Bedingtheiten abhängig ist. Darum erschien es ihm für die christliche Soziallehre von entscheidender Bedeutung, daß dieser aus der biblischen Offenbarung ein gültiges Bild des Menschen entgegentritt und daß dieses Bild des Menschen zugleich in den sehr konkreten Sinnzusammenhang der Heilsgeschichte hineingestellt wird. Abgesehen von dieser grundsätzlichen theologischen Orientierung wertete Monzel aber auch den Überschuß, wie er es formulierte, an einzelnen Erkenntnissen sehr hoch, welche die Offenbarungswahrheit über die Ergebnisse einer natürlichen Soziallehre hinaus zu bieten hat. Allein die Wirklichkeit der Kirche, die Pius XII. das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft nannte, biete eine Fülle neuer Probleme, aber auch neuer Einsichten, man denke nur an das Verhältnis von Kirche und Staat. Wie darüber hinaus von der Frohen Botschaft unseres Herrn soziale Impulse stärkster Intensität ausgehen, mag man an den Begriffen der Feindesliebe oder der christlichen Barmherzigkeit ersehen. Besonders schön macht ein Aufsatz Monzels aus jüngster Zeit über die Liebe als »die Sehbedingung der Gerechtigkeit« sichtbar, welche Bedeutung die übernatürliche Offenbarung für die Soziallehre besitzt. Monzel hat diese seine Auffassung von der katholischen Sozialtheologie auch gegenüber weit verbreiteten anderen Auffassungen mit unbestechlicher Sachlichkeit vertreten.

Der letzte Aufsatz, an dem unser heimgegangener Kollege arbeitete, trägt den Titel »Der Theologe und der Tod«. Er stellt eine Erweiterung und Vertiefung seines Nachrufes auf Wilhelm Schwer dar. Der Soziologe Monzel zieht hier den Vergleich zwischen dem heutigen Wissenschaftler und den Gelehrten früherer Epochen. Diese konnten sich noch damit begnügen, einen überschaubaren Bereich von Welt und Leben rational zu erfassen. Sie durften sich deshalb am Ende ihres Lebens gesättigt fühlen vom Reichtum des erwünschten und errungenen Wissens. »Der Wissenschaftler unserer Tage«, so schreibt unser verewigter Kollege, »stirbt nicht gesättigt, sondern nur ermüdet; denn der Bereich, auf den das Verlangen rationaler Erkenntnis sich erstreckt, ist grenzenlos geworden.« Dann aber hebt der Theologe Nikolaus Monzel an und gibt davon Zeugnis, daß für eine wissenschaftliche Bemühung um die Offenbarungsinhalte das irdische Ende ohne die Vollendung der Erkenntnis wesensnotwendig ist, daß es darum dem Theologen kein Leid bedeuten kann, wann immer der Tod seinem wissenschaftlichen Bemühen

ein Ende setzt. Das desiderium in visionem essentiae Dei ist ja durch seine Arbeit in ihm gewachsen und durch ihn auch in anderen Menschen. Nun ist für ihn das Leiden an theologischen Problemen vorüber und die Leidenschaft des theologischen Erkenntniswillens findet jenseits des Todes ihr Ziel und ihre Vollendung. Die Klage des Psalmisten (Ps 87, 15) »Warum verbirgst du, Herr, dein Antlitz vor mir?« wird abgelöst von seinem beglückten Ruf: »Ich erwache und werde satt an deinem Anblick« (Ps 16, 15). Gerade in diesen Wochen des Advents kann man das dankbare Zurückschauen auf Monzels wissenschaftliches Lebenswerk, wodurch wir dem Heiligen Geist des Herrn die Ehre geben sollten, kaum schöner beenden als mit den Worten, mit denen Nikolaus Monzel selbst seinen Nachruf auf Wilhelm Schwer beschloß: »Möge Gott es fügen, daß wir alle mit dem verstorbenen Freund und Lehrer zum Lichte kommen; daß wir alle einmal beim Erwachen in der anderen Welt gesättigt werden durch den beseligenden Anblick unseres Gottes. Für jeden von uns wird sich dann das Wort aus dem 16. Psalm erfüllen ›Satiabor cum apparuerit gloria Tua‹«.

Nachruf auf Michael Hartig*

Von Franz Dambeck, München

Der in der Nacht zum 12. April verstorbene und am Karsamstag unter großter Teilnahme aller Bevölkerungsschichten der geweihten Erde übergebene Prälat Professor Dr. Dr. h. c. Michael Hartig war der letzte der drei großen Kunstprälaten des süddeutschen Sprachraumes: Joseph Weingartner von Innsbruck und Adrian Egger von Brixen waren ihm im Tode vorausgegangen. Am Grabe ist Hartigs Wirken als Priester und als Mitglied der Diözesanregierung gewürdigt worden. Dieser Nachruf will sein wissenschaftliches Profil umreißen.

Der Vater der bayerischen Kunstgeschichte, der Münchener Diözesanpriester Joachim Sighart, hätte – wäre er so alt geworden wie Hartig – diesem noch Lehrer sein können. Der kunstwissenschaftliche Standort Hartigs wird deutlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Sighart noch nicht einmal eine Bezeichnung für den »Barock« kannte und ihn abwechselnd mit »Renaissance« oder »Rokoko« benennt. Er wird uns noch klarer, wenn wir etwa das Urteil Sigharts über die von den Gebrüdern Asam durchgeführte barocke Umgestaltung des Freisinger Domes lesen: »Über den Kunstwert aller dieser Gemälde und Skulpturen zu reden, ist unnötig und unmöglich, da sie eines solchen entbehren. Sie sind traurige Zeichen dafür, daß die Kunst allen höheren Geistes bar war. Eine so gezierte Kirche erscheint mir wieder so recht als ein Abbild der Gesinnung und Gesittung jenes Jahrhunderts, das des Geistes, des inneren Haltes, der moralischen Reinheit, weil des Glaubens entbehrte. Das Zeitalter des Materialismus kann in der Kunst nur Landschaften, Tierstücke und Fleischmassen hervorbringen«. Soweit Sighart.

Zur Umwertung der hier umrissenen Auffassung in die uns heute selbstverständliche hat Hartig in kunstkritischer Hinsicht einen nennenswerten, in geistig religiöser Hinsicht einen entscheidenden Beitrag geleistet. Er erreichte dies sozusagen auf einem Umweg, indem er die Geschichte der Kloster und Stifte, welche in der Hauptsache die Träger der Barockkultur in Bayern waren, erforschte und sie, die in der Säkularisation nicht nur des äußeren Besitzstandes, sondern auch des moralischen Ansehens beraubt wurden, wenigstens geistig rehabilitierte. Er fand in ihrer Geschichte die gewaltigen geistigen, sittlichen und religiösen Kräfte – auch im 17. und 18. Jahrhundert – und fand sie manifestiert in den Kunstwerken. Er erkannte die Totalität der Kunstwerke des Barock, denen mit Kunstkritik allein nicht beizukommen ist. Darin liegt die Bedeutung seines Standartwerkes über die oberbayerischen und niederbayerischen Stifte.

Er war für diese Aufgabe in besonderer Weise berufen, denn von Jugend an wandte er seine Sympathie den Klöstern zu. In Schevern aufgewachsen und geformt, schrieb er seine Dissertation über die Kunsttätigkeit dieses Klosters im Mittelalter. Bereits zum Priester geweiht dachte er daran, selbst in ein Kloster einzutreten, und zwar waren es die Zisterzienser und die Prämonstratenser, welche ihn besonders anzogen. Es ist kein Zufall, daß er seinen gesamten Nachlaß dem Prämonstratenserkloster Speinshart überlassen hat.

Mit der Rückerstattung des verdienten Ansehens an die Kloster ging Hand in Hand eine Bestandsaufnahme ihres künstlerischen Schaffens, indem er alle Klosteranlagen des deutschen Sprachgebietes bereiste und die Ergebnisse der inzwischen ebenfalls in Fluß gekommenen kunstgeschichtlichen Einzelforschungen sammelte und sie durch eigene Studien bereicherte.

* Gehalten am 9. Juli 1960 in der Universitätskirche München.

Dutzende von Monographien barocker Kirchen haben ihn zum Autor. Zu der großen literarischen Überschau, zu der er befähigt gewesen wäre, setzte er zwar nicht an, aber er gab sein wahrhaft unermeßliches Wissen, das er zum nicht geringen Teil in seinem mit Recht viel bewunderten Gedächtnis aufbewahrte, weiter in zahlreichen Aufsätzen, in gern gehörten Vorträgen und viel besuchten Führungen durch ganz Westeuropa und nicht zum wenigsten in seinen Vorlesungen, die er an drei Hochschulen hielt: seit 1920 an der Franziskanerhochschule in München-St. Anna, von 1925 bis 1942 an der Hochschule Salzburg und 1948 bis 1960 schließlich an der hiesigen Universität, welche ihm die Würde eines Honorarprofessors und eines Ehrendoktors verlieh.

Neben dieser Hauptlinie seines Schaffens, in der er etwas wie eine Mission erfüllte, lagen noch viele Bahnen, von denen einige bedeutend bezeichnet werden müssen: er besaß ein so umfangreiches Wissen in der christlichen Ikonographie, daß sich ihm zur Zeit niemand im deutschen Sprachgebiet an die Seite stellen ließe. Viele Einzelstudien hat er veröffentlicht, die bedeutendste ist jene über die Patrona Bavariae. Man konnte ihn auf diesem Gebiete fragen was nur immer, er wußte eine Fährte, die zum Ziele führte. Dazu kam eine nahezu universale Kenntnis der liturgischen Kunstgeräte. Die Ausstellung »Eucharistia«, die in wenigen Stunden eröffnet wird, ist sein geistiges Werk – mit Recht hängt in der Eingangshalle sein Bronzebild – sie ist Frucht und Krönung seiner diesbezüglichen Studien. Er durfte sie leider nicht mehr erleben.

Man konnte mitunter die Bemerkung hören, bei Hartig habe man den Eindruck, als sei einer der alten Barockprälaten überlebend geblieben und führe hier ein wunderliches Dasein. Wer ihn gekannt hat, wird die Erinnerung an seine äußere Erscheinung mit durchs Leben nehmen: die barocke Prägung seiner Körperlichkeit, die wie eingezwängt in den schwarzen Rock mit den beiden Schößen erschien, darüber der mächtige Kopf mit der voluminösen Stirnpartie; die weißen wallenden Haare, die unter dem unförmigen Filzhut hervorquollen und sich um die großen anliegenden Ohrmuscheln rankten; die langen, aber dünnen Lippen, die immer in strahlendem Optimismus zu lächeln schienen und vor allem seine guten Augen, die teils vom Oberlid verdeckt und hinter einer randlosen Brille wie in einer Vitrine aufgestellt, freundlich hervorleuchteten ... diese Erscheinung war eine treffende und würdige Wohnung des darin tätigen Geistes.

Aber man würde Hartig nicht gerecht werden, wollte man ihn als Anachronismus sehen, wozu diejenigen neigen, welche ihm seine weniger zustimmende Einstellung zur Kunst der Gegenwart nicht verzeihen wollen. Es ist wahr: er fand erst in der allerletzten Phase seines Lebens den Standpunkt einer kühlen Gerechtigkeit gegenüber dem neuen Schaffen. Sein Blick und seine Liebe lagen aber keineswegs nur in der Vergangenheit. Im Gegenteil: auf einer höheren Ebene kehrten seine Hingabe und Leidenschaft in eine sehr aktuelle Gegenwart zurück! Er wußte aus den Schöpfungen der Vergangenheit und nicht nur aus denen des Barock, sondern ebenso aus denen des Mittelalters das Bleibende, das Ewige und das Zeitlose herauszuholen; die Werke blieben nicht mehr Mumien, sondern begannen die Gegenwart anzusprechen und zu beschwören; er wurde ihr Künder und Zeuge; der Glaube und der Jubel der christlichen Seele, der sich in den Formen der Vergangenheit offenbarte, wurde zur Liebe und zur Anbetung der Gegenwart. Das Schauen kann jene Affekte und Intuitionen steigern, welche das Wissen und Erkennen grundlegt. Daher kann seine breitangelegte Erziehungstätigkeit zur christlichen Kunst nicht mit dem Wort Popularisierung, die einer Verrieselung des Wissensstromes dient, umrissen werden, sondern sie mündet in einer priesterlichen Tätigkeit des Brückenlegens zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren. Darin liegt das Geheimnis und der Adel seines Wirkens.

So kam die Tausendfaltigkeit seines Interesses und seiner Bemühungen auf einen einfachen Nenner. Dies gab ihm zusammen mit einer kaum wieder anzutreffenden Unkompliziertheit und Reinheit seiner Seele eine Ruhe und Heiterkeit, die auch noch seine Nähe durchsonnte.

Er, der eine prachtvolle Gesundheit zu eigen hatte, der eine unbändige Arbeitskraft besaß – es genügten ihm vier Stunden Schlaf – der ein großartiges Gedächtnis besaß, konnte verschwenderisch ausgeben und er tat es. Und es liegt in der Linie seiner Verschwendung, daß er ein gewaltiges Wissen ins Grab nahm, das er nicht zu Papier gebracht hatte.

Möge Gott, dem er ein Leben lang mit frommer Seele entgegenging, auch an ihm verschwenderisch sein!

Bewußtsein und Wissen Christi

Zu E. Gutwengers gleichnamigem Buch*

Von Joseph Ratzinger, Bonn

Die Frage nach der Einheit des Bewußtseins Christi, nach dem psychologischen Reflex der ontologischen Gegebenheit der hypostatischen Union also, beschäftigt die außerdeutsche katholische Theologie seit geraumer Zeit, vor allem seit dem 1939 erschienenen bahnbrechenden Werk von Galtier zu diesem Thema, das insofern ganz neue Perspektiven ermöglichte, als es eine volle psychologische Autonomie des Menschen Jesus, ein rein menschliches »Ich« des Herrn lehrte, ohne dabei den nestorianisierenden Tendenzen des P. Déodat de Basly zu verfallen, der zuerst eine ähnliche These versucht hatte. Die deutschsprachige Theologie ist erst seit dem Chalkedonjubiläum allmählich in diese Diskussion mit eingestiegen, welche der Innsbrucker Fundamentaltheologe Engelbert Gutwenger nun durch eine gründliche und tiefgehende Monographie bereichert hat.

Gutwenger skizziert zunächst den Stand des Gesprächs, indem er sowohl die Position Galtiers wie auch die wichtigsten unter dem Etikett des Thomismus umgehenden Auffassungen – diejenigen von Parente, Xiberta und Diepen – kritisch ausleuchtet, um so zugleich schon über sie hinauszuführen. Seine eigene These gründet in einer neuen Untersuchung der Ich-Aussagen Christi in den Evangelien und in einer nochmaligen philosophischen Analyse des Verhältnisses von Ich-Erfahrung und Personsein, die sowohl die phänomenologische Methode wie auch die Erkenntnisse der philosophia perennis umsichtig zu verwerten weiß. Gutwenger kommt auf diesem Weg zu einer dreifachen Aussage über das Ich: »das Ich erfährt sich als Beziehungspunkt der Akte, es erfährt sich als ihre Ursache und es weiß sich als physisch nicht-identisch mit den anderen Dingen« (66). Dazu kommt noch die wichtige These, daß »das Bewußtseins-Ich absolut identisch ist mit dem ontologischen Ich und nicht nur einen unverbindlichen phänomenalen Abklatsch des ontologischen Ichs darstellt« (66, vgl. 60f.) In der Anwendung auf Christus ergibt sich, daß im Bewußtsein des Herrn die Erkenntnis der Nicht-Identität mit allem andern eine große Ausnahme aufweist. »Und diese Ausnahme macht der Logos. Ihm gegenüber weiß sich das menschliche Bewußtsein Christi in einmaliger und mysterienhafter Weise verbunden« (69). Während Galtier die Erkenntnis der hypostatischen Einung mit dem Logos in Christus zum gegenständlich (aus der visio beata) Gewußten, nicht aber zum Bewußtsein selber rechnet, kann Gutwenger auf Grund seiner Analysen, besonders auf Grund seiner Gleichsetzung von Bewußtseins-Ich und ontologischem Ich eine solche Meinung nicht annehmen. Er hält es für untragbar, das Personsein völlig aus dem Bewußtsein herauszunehmen und ein Ich zu postulieren, hinter dem keine Person, sondern nur eine Natur steht. Für ihn baut sich das Icherlebnis Jesu auf aus der Bewußtseinswahrnehmung der menschlichen Natur als des Aktzentrums, sowie aus dem in derselben Wahrnehmung gegebenen Erleben der hypostatischen Einung mit dem Logos und des Sich-von-allem-Unterscheidens. »So bleibt demnach nichts anderes übrig, als in der Gesamtheit und Erlebniseinheit, bestehend aus Aktzentrum, Logos, dem hypostatischen Eingebettetsein des Aktzentrums in die Person des Logos und dem von allem sonstigen in Selbständigkeit Abgehobensein, das Icherlebnis der Seele Christi zu erblicken« (74). Auch bei dieser Auffassung bleibt es dabei, daß es ein menschliches Aktzentrum in Christus gibt gemäß dem Axiom »actiones sunt suppositi a natura«, zugleich aber erscheint dieses Aktzentrum, aus dem reale menschliche Akte erfließen, nicht undurchdringlich abgeschlossen gegenüber dem Logos, sondern so, daß es ihn als den eigentlichen Grund seines Ich erkennt. Auf diese Weise gibt es in der Psychologie Christi »Menschliches auf Grund des menschlichen Aktzentrums, Göttliches wegen des Logos« (73). Diese Auffassung erweist sich zugleich fruchtbar für das Gesamtverständnis des christlichen Gottesbegriffs: Sie kann das Axiom »Operationes ad extra sunt communes tribus personis« hinsichtlich der effizienten Ursächlichkeit strikte einhalten (was bei Xiberta und Diepen kaum möglich erscheint), sie bestätigt aber erneut, daß das Axiom dort nicht gilt, wo die Formalursächlichkeit ins Spiel kommt (29). Zugleich wird – gegen Galtier gerichtet – deutlich gemacht, daß es eine Art trinitarischer Psychologie gibt, d. h. »es weiß sich der Vater als Vater, der Sohn als Sohn und der Geist als Geist. Die Liebe des Vaters zum Sohn ist väterliche und nicht sohnhafte Liebe, während die Liebe des Sohnes zum Vater nicht väterliche, sondern nur sohnhafte Liebe ist« (77). Wenn nun die bewußtseinsmäßige Einheit mit dem Logos konstitutiv

* Gutwenger, Engelbert, S. J., *Bewußtsein und Wissen Christi*. Eine dogmatische Studie. Innsbruck, Rauch, 1960. 8°, 200 S. — Kart. DM.16—.

zur Icherfahrung des Gottmenschen Jesus Christus gehört, so teilt sich demnach auch der formale Bezug zum Vater hin der Menschheit Christi mit, die »durch die Sohnschaft des Sohnes gesiegelt« und »damit in die Relation zum Vater hin mit einbezogen« ist, »so daß in Wahrheit der Mensch Jesus Christus der Sohn des ewigen Vaters ist.« »Den Vater als Du anzusprechen setzt voraus, sein Ich als Sohn zu wissen. Wir möchten deshalb annehmen, daß das Bezogensein eine unmittelbare Bewußtseinsgegebenheit der Menschheit Christi ist, und weiterhin, daß diese Bezogenheit auf den Vater hinzielt, insofern er in der Gottesschau klar gesehen wird« (78).

Wenn man zu einer Stellungnahme zu Gutwengers Lösungsversuch kommen will, scheint mir gerade der zuletzt genannte Aspekt wichtig zu sein. Wenn man bisher zu wählen hatte zwischen den thomistischen Auffassungen und dem Weg Galtiers, so konnten zunächst die thomistischen Versuche wenig befriedigen, deren meist sehr weitgetriebene Logoshegemonie kein echt menschliches Aktzentrum mehr erkennen läßt und so mit den schlichten Gegebenheiten der Schrift, wie sie dem an der modernen Exegese geschulten Leser unverkennbar ins Auge springen, einfach nicht fertig werden kann. Andererseits stand gegen Galtiers Versuch das schwere Bedenken, daß der Mensch Jesus nicht aus der eigenen Icherfahrung, sondern allein aus gegenständlicher Schau um die hypostatische Union weiß, also bewußtseinsmäßig zum Logos keine andere und innigere Verbindung hat als zu den beiden anderen trinitarischen Personen. Damit werden aber die Sohnesaussagen Jesu wie seine Vateranrede fragwürdig. Dann ist im Grunde doch der Weg des P. Déodat konsequent, der unter »Vater« die ganze Trinität versteht und das Sohnesprädikat im Sinn einer Adoptivsohnschaft des Menschen Jesus gegenüber der Trinität auslegt. Auf jeden Fall ist kein direkter Aufbrauch der menschlichen Natur gegenüber der Trinität, keine direkte Einbeziehung des menschlichen Geistes ins trinitarische Leben gegeben (nicht einmal bei Jesus Christus!), sondern die Trinität bleibt zufolge des starr gefaßten Axioms von den operationes ad extra gänzlich außerhalb des Menschen und kann höchstens so, von außen, angesehen werden. Dann fragt man sich aber, welchen Sinn eine Trinitätsoffenbarung noch haben soll, die nur zu einem gegenständlichen Wissen führt, nicht aber zu einer neuen inneren Bestimmtheit der Existenz – was der ganzen Strukturgesetzlichkeit der biblischen Offenbarung zutiefst widerspricht, in der es nie um bloße Wissensbereicherung geht; man fragt sich, welchen Sinn dann noch ein Gebet per filium in spiritu sancto ad patrem behält, dessen trinitarische Gliederung dann rein appropriativen Sinn hätte, was ja in der Tat in den meisten Dogmatiken gelehrt wird zum Schaden des existenziellen Ernstes solchen Betens, für das eine bloße Appropriation niemals letzte Verbindlichkeit haben kann. Die Lösung Gutwengers ermöglicht demgegenüber, ein echt menschliches Aktzentrum in Christus und so geistige Akte wahrhaft menschlichen Charakters anzuerkennen, sie läßt aber gleichzeitig eine echte Einbeziehung ins trinitarische Bewußtsein zu. Dies freilich zunächst nur beim Menschen Jesus, aber damit m. E. implicite bei jedem, der mit Christus »ein einziger« wird (Gal 3,28). Von diesem Maßstab her betrachte ich Gutwengers Lösung als einen echten Fortschritt. Da aber vor dem Mysterium Jesu alle bloß psychologischen und ontologischen Maßstäbe letztlich versagen, halte ich diesen eigentlich theologischen Maßstab zugleich für den entscheidenden, wie denn auch der Kampf um Nicaea, um die trinitarischen und christologischen Grunddogmen im Kern von dem soteriologischen Maßstab der deificatio des Menschen her geführt und entschieden worden ist.

Die einzelnen Begründungen, die Gutwenger für seinen Standpunkt gibt, scheinen mir freilich nicht immer durchschlagend zu sein. So wird man schon beim Schriftbeweis allerlei Bedenken anmelden können. Die Aussage, mit dem Titel »Sohn Gottes« werde die göttliche, mit dem Titel »Menschensohn« werde die menschliche Natur Christi angezeigt (49), ist von der heutigen Forschung her problematisch geworden. Eine gewisse Problematik liegt aber wohl auch in Aussagen wie diese: »Wo immer Jesus mit Autorität sein Ich ausspricht oder sein Ich als Autorität ins Licht rückt, ist mit dem Wörtlein ›Ich‹ seine Person gekennzeichnet, weil nur eine Person Autorität besitzen kann« (52). »Wo immer Christus sich ethische Vollkommenheiten zuschreibt, handelt es sich um Personalprädikationen . . . Denn der ethische Raum ist abgesteckt und begrenzt durch das Relationsnetz, das sich von Person zu Person spannt . . .« (53). Solche Aussagen sind evident richtig, wenn man den Personbegriff der Phänomenologie und Wertphilosophie unterstellt, aber gelten sie auch dann noch, wenn man unter »Personalität lediglich den Aspekt des Subsistierens und des Nicht-Teilseins einer konkreten Natur« versteht und erklärt, Personalität enthalte »überhaupt keine Relation zur Aktivität« (37)? Vielleicht kann die Antwort sogar bejahend ausfallen, aber für den gewöhnlichen Leser müßte das doch in einer deutlichen Auseinandersetzung zwischen phänomenologischem und ontologischem Personbegriff geklärt werden. Hier ist Galtier genauer, der seine Position aus der Abhebung der beiden Auffassungen von Person gewinnt; bei Gutwenger kann man den Eindruck nicht ganz loswerden, im passenden Augenblick würden doch wesentliche Elemente des phänomenologischen Personbegriffs dem ontologischen wieder unterschoben. Ein weiteres Bedenken macht es mir, daß in den Analysen der Ich-Erfahrung die Autonomie des Menschen in einer Weise unterstrichen wird, die

mitunter ein wenig wirklichkeitsfremd wirkt (45: Der Mensch als eine in sich stehende autonome Totalität, ähnlich 63). Das Bestreben, die Eigenständigkeit und Freiheit der menschlichen Person dabei ins Licht zu rücken, ist natürlich berechtigt, aber muß dabei die tiefe Abhängigkeit verschwiegen werden, die zur metaphysischen Urerfahrung eines jeden Menschen gehört? Wäre sie in Blick genommen worden, so hätte das wohl gerade auch auf das Geheimnis der hypostatischen Union manches Licht zu werfen vermocht, auf die Einheit des Menschseins Jesu mit dem Menschsein aller Menschen, auf das wirkliche Eintreten Jesu in »das Unsrige«, das uns den Übergang in »das Seinige« ermöglicht. Es scheint mir eine auch bei Gutwenger nicht genügend gemeisterte Schwäche der meisten Darstellungen der hypostatischen Union zu sein, daß Christi Menschsein nur als metaphysische Ausnahme und so rein in sich statt als metaphysische Vollendung und so im Blick auf die ganze Menschenwelt behandelt wird; daß Jesu Menschsein als Defizienz der Personalität und nicht als Durchbruch in die selige Totalabhängigkeit von Gott erscheint, die richtungsmäßig das Ziel allen Menschseins ist, weil erst in solcher Abhängigkeit der Mensch sich wahrhaft selbst gegeben ist.

Mit allem Gesagten ist zunächst nur der erste Teil von Gutwengers Werk besprochen. Der zweite und der dritte Teil befassen sich mit den Fragen des Wissens und der Freiheit Christi. Gutwenger gibt hier einen soliden Überblick über die Geschichte der Lehre von der visio beata, die er trotz aller deutlich gesehenen Schwierigkeiten – abgesehen von den lehramtlichen Äußerungen – schon in der Schrift genügend deutlich begründet hält. Dagegen wird die Lehre von der scientia infusa nach sehr sorgfältigen Analysen in der herkömmlichen Form für überflüssig und unnötig erklärt; Gutwenger sieht allerdings eine moderne Transformation für möglich an, so daß man darunter eine starke schöpferische Begabung versteht, die es ermöglicht, das unbegriffliche und unaussagbare Schauen der existenten Dinge in Gott irrtumslos in die konzeptuelle Sphäre zu übertragen (142). Die relative Allwissenheit Christi leitet Gutwenger aus der Gottesschau ab, wobei er neue Gedanken über die Unveränderlichkeit Gottes vorträgt, die geeignet sind, das allzu starre Verständnis dieser Lehre aufzulockern, das eher aus griechischem Denken als aus christlichem Schöpfungsglauben zu kommen scheint (vgl. 116–120). Wichtig ist aber vor allem die im Anschluß an Bonaventura gebotene Lösung der Frage, wie solches Allwissen mit dem in der Schrift bezeugten Nichtwissen und Wissenszuwachs auf seiten des Herrn zu vereinbaren sei. Demnach ist das Wissen Christi um alles Wirkliche nicht aktueller, sondern habitueller Natur. »Um es zu aktualisieren, das heißt um es in die Ausdrücklichkeit subjektiver Einzelerkenntnis zu erheben, bedarf es der Lenkung der Aufmerksamkeit, die sich innerhalb der durch die Sendung Christi bedingten Grenzen bewegt und vom Willen des Vaters abhängig ist . . .« (133). Gutwenger läßt von dieser Auffassung her ein echtes Nichtwissen Christi hinsichtlich des letzten Tages stehen, da der Herr ja aus der Gottesschau weiß, »daß die Verkündigung der Stunde des Endgerichts an die Menschen nicht dem Willen des Vaters entspricht. In Gehorsam wird der gottschauende Christus nicht jene verhüllte Wahrheit sehen wollen; . . . er wird seine Aufmerksamkeit nicht auf jene Wahrheit richten und sie nicht zur aktualen Erkenntnis werden lassen« (131). Neuartiger noch ist der Weg, auf dem Gutwenger Gottesschau und Leiden sowie Gottesschau und Freiheit in Einklang zu bringen versucht. Er hält zwar (wie gesagt) an einer unmittelbaren Gottesschau Christi fest, schlägt aber vor, diese nicht einfach mit beseligender Gottesschau gleichzusetzen (153). Es würde sich also um eine visio immediata, sed non beata handeln. Gott könne vom Geschöpf entsprechend der Begrenztheit des Geschöpfes einerseits, der absoluten Einheit und Einfachheit Gottes andererseits, immer nur »totus, sed non totaliter« geschaut werden. Der Aspekt, den dieser Deus totus dem nicht total erfassenden Menschen bietet, hänge aber auch von der existenziellen Haltung ab, die dieser zu Gott bezieht. Im Falle Christi ist dies die Haltung der Kenosis. »Dieser restlosen Gehorsamshaltung entsprach das immerwährende Schauen und Lauschen auf den Willen Gottes. Seine Gottesschau konzentrierte sich deshalb auf diesen Aspekt Gottes. In seiner Gottesliebe schätzte er den Willen des Vaters höher ein als die himmlische Beglückung der Seele« (155). Dieser Vorschlag einer visio immediata non beata ist vielleicht das Wichtigste, was in Gutwengers bedeutsamem Buch enthalten ist. Er wird zweifellos noch einer gründlichen Diskussion bedürfen. Wenn Gutwenger erklärend z. B. sagt, falls Gott sich etwa einem Verdammten zeigen würde, so würde dieser von seiner existenziellen Ebene her in diesem unendlichen Gott seinen Feind sehen und aus einer solchen Schau keine Freude schöpfen können (153), so wäre dagegen der Einwand denkbar, die Verdammung bestehe als poena damni gerade im Entzug der Gottesschau und würde aufhören Verdammung zu sein, sobald Gott sich zeigen würde. Wie dem auch sei, die Fakta der Christologie scheinen so etwas wie eine visio immediata non beata geradezu zu fordern, von der aus eine Reihe von Aporien zu einer optimalen Lösung geführt werden kann.

In einem letzten Kapitel schließlich versucht Gutwenger seine psychologischen Erkenntnisse auf das ontologische Problem der hypostatischen Union anzuwenden. Er bietet zu diesem

Ende zuerst eine gedrängte Geschichte des Personbegriffs und seiner Bearbeitung in der abendländischen Theologie (165–191), die leider mit der Spätscholastik schließt. In der Tat ist damit die doktrinelle Entwicklung innerhalb der Theologie zu Ende, andererseits mußte aber doch vorhin schon bemerkt werden, daß die neuzeitliche Verschiebung des Personbegriffs auf die phänomenale Ebene doch auch für die Theologie von bedeutsamen Folgen war, wie denn die bereits mit Thomas von Aquin anhebende Fragestellung, ob man auch auf Gott in seiner Ganzheit den Begriff »persona« anwenden, also sagen könne »Gott ist Person« (neben der exakt nizänischen Formel »er ist drei Personen«), das Hineinreichen der modernen Problematik ins Mittelalter anzeigt und sichtbar werden läßt, wie schon hier der aus dem Innern der Theologie selbst erwachsene Personbegriff der Trinitätslehre und der Christologie von philosophischen Einsichten begrenzt und überdeckt zu werden beginnt. Die Untersuchung solcher Tatbestände würde wohl gerade auch für das Bemühen von Bedeutung sein, dem ontologischen Problem der hypostatischen Union von psychologischen Einsichten her neues Leben zu vermitteln. Sachlich entscheidet sich Gutwenger für die neuerdings von einer Reihe namhafter Thomisten vertretene Theorie der reinen Union, die zumal Koster auch als die ursprüngliche Meinung des heiligen Thomas zu erweisen versucht hat. In der Tat dürfte das die Lösung sein, die am sachgemäßesten und sinnvollsten die verschiedenen Gegebenheiten von Schrift und Überlieferung zu bewältigen imstande ist; in ihr könnten sich wohl auch die streitenden Parteien insofern am ehesten treffen, als sie einerseits den Absichten des heiligen Thomas zu entsprechen scheint, andererseits der Lösung des Duns Scotus außerordentlich nahekommt. Gutwengers eigener Beitrag zu dieser Frage dürfte wohl vor allem darin bestehen, daß er die Gedanken über die Unveränderlichkeit Gottes, die er im Rahmen der visio-Lehre hinsichtlich der Schöpfungswirklichkeit entwickelt hatte, nun auf die Problematik der Menschwerdung des Logos in der Zeit hin verlängert und damit ebensosehr die Gotteslehre wie die Christologie um neue Erkenntnisse bereichert und dies auf einem Feld, das infolge der modernen Scheu vor ontologischer Arbeit in der Theologie seit geraumer Zeit unfruchtbar dasteht, obgleich gerade hier neue Aufgaben der Erfüllung harren würden. Der Mut und die Kraft des ontologischen Denkens, das vor mühseliger Kleinarbeit nicht zurückschreckt und gerade so mitten in zentrale Probleme der Theologie – wie die Frage der operationes ad extra, der Unveränderlichkeit Gottes, der hypostatischen Union – vorstößt, sind das eigentlich Auszeichnende dieses Buches, das zu neuen fruchtbaren Gesprächen über theologische Grundprobleme führen könnte.

Buchbesprechungen

Allgemeines – Philosophie – Fundamentaltheologie

Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Dr. Michael Buchberger. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Unter dem Protektorat von Erzbischof Dr. Michael Buchberger, Regensburg, und Erzbischof Dr. Hermann Schäufele, Freiburg i.Br., hrsg. von Josef Höfer, Rom, und Karl Rahner, Innsbruck. Band V: Hannover bis Karterios. Freiburg, Herder, 1960. Gr.-8°, XII S. und 1384 Sp.; 14 Tafelseiten. – Ln. DM 77,–; Halbl. DM 86,–.

Mit dem hier anzuzeigenden 5. Band liegt die erste Hälfte des LThK termingemäß vor. Die Behandlung des Stoffes erfolgt im Sinne des von Anfang eingeschlagenen Weges (vgl. diese Zeitschrift 9, 1958, 55f.; 10, 1959, 55f. und 300f.; 11, 1960, 285), d. h. weder ausschließlich noch vorwiegend referierend, sondern vielfach »Probleme« aufzeigend. Was die Aufschlüsselung des Stoffes betrifft, sind nicht nur die neu hinzugekommenen Stichwörter zu begrüßen – bis zu Fragen wie »Heimatvertriebene«, »Hotel- und Gastgewerbe-Seelsorge«, »Interkommunion« (in der Ökumenischen Bewegung), »Jugendhilfe« oder Namen wie Hartig, Heidegger, Jaspers –, sondern es ist vor allem die gelungene Aufgliederung der zentralen Fragen nach Fachaspekten hervorzuheben (vgl. »Himmel«, »Himmelfahrt Christi«, »Jesus Christus«, »Joseph, Nährvater Jesu«, »Juden, Judentum«, »Jungfräulichkeit«, »Kaiser«, »Kanon«).

Die Einordnung »Joseph Anton . . . v. Kayserberg« (Sp. 1137) dürfte ein Versehen sein. Das von Sp. 1937–1940 befolgte Einordnungsprinzip ist nicht glücklich gewählt. Ist es vielleicht eine Verlegenheitslösung? Wer etwas über den hl. Joseph nachschlagen will, wird etwas Geduld üben müssen (obwohl das Einordnungszeichen »Nährvater Jesu« durchaus korrekt ist). In einem Lexikon für Theologie und Kirche hätte »Joseph« (sine addito) zur Kennzeichnung genügt (wie ja übrigens die Bezeichnung »Gatte Mariens« auch nicht als Einordnungszeichen berücksichtigt wird); es wäre von großem praktischem Nutzen, wenn der weniger Bewanderte beim Nachschlagen gleich an erster Stelle den Joseph fände. Abgesehen von solchen technischen Kleinigkeiten, über die man übrigens verschiedener Meinung sein kann, ist der 5. Band eine würdige Fortsetzung des nach wie vor in großem Ansehen stehenden Lexikons für Theologie und Kirche.

München Wilhelm Keilbach

Stepun, Fedor, *Der Bolschewismus und die christliche Existenz.* München, Kösel, 1959. Kl.-8°, 298 S. – Ln. DM 15,50.

Über die literarisch eindrucksvolle Art, in der Stepun sein philosophisches Denken darzustellen weiß, braucht hier nicht gesprochen zu werden; sie ist bekannt und verdient Bewunderung. Der Wert dieses Buches liegt vielmehr in der Erfahrung, aus der heraus es entstanden ist, wie im Ernst, mit dem es sich an den Leser wendet. Dadurch erscheinen die Hinweise auf das Irrationale im östlichen Denken (65, 127, 129, 131f., 154ff.), die Herausstellung der Mentalität der russischen Religionsphilosophen (159, 171, 177, 229, 233, 277), die Darstellung der neuen Lage der Kirche in Rußland (162ff.), die Kennzeichnung des bolschewistischen Atheismus (217, 229ff., 250) als einer Form der Dämonie in neuem Licht. Wie erlösend sind die Worte, mit denen »die ganze Schwäche des Westens« (266) gebrandmarkt wird! Es wäre zu wünschen, daß der Christ ganz erfasse, was mit der Feststellung gemeint ist: »Die Kommunisten haben . . . mit ihrem Fehlglauben in der Tat irgendwie Berge versetzt« (271).

Nebenbei sei bemerkt: S. 270 (Z. 6/7) soll es wohl heißen »Empirie der Geschichte«, S. 265 (Z. 15) »Messner«.

Das Buch ist ein Weckruf an den Christen, aber ein Weckruf, der nicht mit dem Schlagwort umgeht, sondern zur Besinnung zwingt – und aus der Besinnung her wirkt.

München Wilhelm Keilbach

Siegmund, Georg, *Der Kampf um Gott.* Zugleich eine Geschichte des Atheismus. Zweite, verbesserte und stark erweiterte Auflage. Berlin, Morus, 1960. Gr.-8°, 362 S. – Ln. DM 17,80.

Siegmunds Buch, 1957 erstmals aufgelegt, konnte in verhältnismäßig kurzer Zeit neu erscheinen. Es ist um hundert Seiten erweitert worden. Was die Verbesserungen betrifft, muß ich bedauerlicherweise feststellen, daß keine der von mir beanstandeten Stellen

(vgl. MThZ 8, 1957, 143) korrigiert wurde, obwohl meine Beanstandungen einwandfrei belegt sind; auch hat der Vf. dazu nicht Stellung genommen. Wie schade, daß der »Kampf um Gott« in der geistigen Auseinandersetzung nicht mit dem höchsten Anspruch auf Genauigkeit geführt wird, wenn dieser Kampf gegen den Gottesleugner auch nur vor dem unparteiischen Beobachter, wenn von einem solchen im gegebenen Fall überhaupt gesprochen werden darf, gewonnen werden soll! Letzterer könnte das viele Wertvolle, das Siegmund mit Bienenfleiß zusammengetragen hat, nur zu leicht mit Mißtrauen aufnehmen – und beiseite legen.

München Wilhelm Keilbach

Heinemann, Fritz (Herausgeber), *Die Philosophie im XX. Jahrhundert.* Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben. Stuttgart, Klett, 1959. Gr.-8°, XII und 600 S. – Ln. DM 34,50.

Der Vf. versucht einen Überblick über die Grundrichtungen des philosophischen Forschens der Gegenwart zu bieten. Gemeint sind sowohl das Gebiet der Geschichte der Philosophie als auch der Bereich der philosophischen Systematik. Im Gegensatz zu einer Philosophie des Wissens soll eine verstehende Enzyklopädie geboten werden. Letztere will weniger ein gesichertes Wissen registrieren als auf mögliche Zugänge hinweisen. Im Sinne des vom Herausgeber vertretenen Standpunkts »der Alternativen und der Mehrwertigkeit« soll das Werk im Grunde die Mehrheit von Möglichkeiten aufzeigen, von denen jeweils eine gewählt werden kann, ohne daß dies einen Relativismus bedeute.

Der geschichtliche Teil wird dargestellt in sieben Beiträgen: die klassische chinesische Philosophie (Duyvendak, Leiden), die indische Philosophie (Frauwallner, Wien), die Philosophie der griechisch-römischen Antike (Wilpert, Köln), die Philosophie der patristischen Zeit (Wilpert, Köln), die Geschichte des philosophischen Denkens im Mittelalter (Epping, Löwen), die Philosophie der Neuzeit (Knittermeyer, Delmenhorst), Schicksal und Aufgabe der Philosophie im XX. Jahrhundert (Heinemann, Oxford). Der systematische Teil bringt folgende Beiträge: Erkenntnistheorie (Heinemann, Oxford), Logik (Feys, Löwen), Philosophie der Mathematik (Fraenkel, Jerusalem), Metaphysik (Heinemann, Oxford), Naturphilosophie (Margenau, New Haven), Zur Philosophie des Lebendigen (Portmann, Basel), Wertphilosophie (v. Rintelen, Mainz), Ethik (Heinemann, Oxford), Ästhetik (ders.), Geschichtsphilosophie (Kaufmann, Buffalo), Philosophie der Politik (v. Kempski, Hamburg), Kulturphilosophie (Landmann, Berlin), philosophische Anthropologie (Brüning, Cordoba).

Ein Beitrag über Religionsphilosophie fehlt merkwürdigerweise ganz. Die einzelnen Darstellungen können hier nicht eingehend besprochen werden. Beim Überdenken des ganzen Werkes wird man sich immer wieder fragen müssen, was hier wohl zunächst angestrebt wurde. Wollte man durch eine »internationale Repräsentation« von Verfassern die Mehrheit von Möglichkeiten des Zugangs aufzeigen oder sollte für diese Mehrheit von Möglichkeiten des Zugangs eine möglichst internationale Repräsentation von Verfassern auftreten? Die Mannigfaltigkeit der Beiträge ist immerhin sehr informativ. Die geduldige Auseinandersetzung mit dem Dargebotenen kann unbestreitbar zu einem begrüßenswerten Erkenntnisgewinn führen.

München Wilhelm Keilbach

Schmitz, Josef, *Disput über das teleologische Denken.* Eine Gegenüberstellung von Nicolai Hartmann, Aristoteles und Thomas von Aquin., Mainz, Grünewald, 1960. 8°, 216 S. – Kart. DM 15,90.

Der Titel des Buches, das aus einer Dissertation hervorgegangen ist, bestimmt bereits die sehr klare Disposition: Der I. Teil berichtet in gründlicher Weise über die Stellungnahme Nicolai Hartmanns zum Problem der Finalität, das er das Kernproblem aller Metaphysik nennt. Finalität ist nur durch eine Macht möglich, die das Endergebnis ihres Wirkens inhaltlich vorwegnehmen kann, also für ein Wesen mit Bewußtsein. Der Finalnexus vollzieht sich in den drei Akten der Zwecksetzung, des Selegierens der Mittel und der Realisation; er ist nur möglich als Überformung der Kausalität. Finalität wird also als Realkategorie anerkannt, aber nur für menschliches Handeln. Die Zweckmäßigkeit der Lebewesen sei zwar unleugbar, aber ihre Erklärung durch Finalität bedeute eine Verwechslung von Zweckmäßigkeit mit Zwecktätigkeit. Gegen die Annahme Gottes als Trägers einer übergeordneten allgemeinen Finalität sei vor allem einzuwenden, daß damit, also mit einer Prädestination die Möglichkeit der sittlichen Freiheit aufgehoben würde. Der II. Teil stellt dieser Kategorialanalyse von N. Hartmann gegenüber die Betrachtung der Finalität als eines universellen Prinzips bei Aristoteles und Thomas. Für Aristoteles ist Ursache letztlich das Telos. In sehr subtiler Weise, unter sorgfältiger Angabe der entscheidenden Sätze in den Aristotelischen Schriften und nicht ohne gelegentliche immanente Kritik wird die Ontologie und Metaphysik von Aristoteles analysiert. So ist es dankenswert, wieder

erinnert zu werden, daß Aristoteles bereits den Gedanken einer Erklärung der Zweckmäßigkeit durch Selektion in Betracht gezogen, aber ihre Entstehung aus Zufall abgelehnt hat. Die Aristotelische Teleologie gipfelt in der Forderung des selbst unbewegten ersten Bewegers. Für das System von Thomas ist die aristotelische Lehre zwar grundlegend, aber es ist nicht als bloßer integraler Aristotelismus zu verstehen, sondern eine Synthese aristotelischer, neuplatonischer, augustinischer und arabisch-jüdischer Elemente. Die sehr differenzierte Begriffslehre von Thomas wird in bezug auf das Finalitätsproblem eingehend dargelegt. Der III. Teil ist dem eigentlichen Anliegen des Vf. gewidmet, der Konfrontierung der Auffassungen der Finalität bei N. Hartmann mit derjenigen von Aristoteles und Thomas und der eigenen Stellungnahme des Vf. Zunächst wird die Finalität als konstatierbares Faktum des menschlichen Handelns einer viel weitergehenden Analyse unterworfen, als es in dem Hartmannschen Schema der drei Akte der Fall ist. Aber auch die »innere Zweckmäßigkeit« der Organismen – hier wäre eine Bezugnahme auf Kants Kritik der Urteilskraft naheliegend gewesen – rechtfertigt den Begriff der Finalität als legitim auch für die Natur. Ohne sie läßt sich die Schichtenlehre, die N. Hartmann doch vertritt, nicht aufrechterhalten. Der postulatorische Atheismus Hartmanns wird der Sondergesetzlichkeit des Lebens nicht gerecht, seine Begründung als Bedingung für die Möglichkeit freien sittlichen Handelns setzt Prädestination als einzig möglichen Gottesbegriff voraus.

Zu wünschen wäre für eine Neuauflage, die zu erwarten und zu hoffen ist, auch eine Bezugnahme vor allem auf H. Driesch und Erich Becher, eine Einbeziehung des Problems des Unbewußten in der Tiefenpsychologie und wenigstens ein Hinweis auf das Theodizeeproblem und eine kurze Stellungnahme zu ihm unter dem Gesichtspunkt des behandelten Themas. Aber unabhängig von solchen Ergänzungen – die Beschränkung war natürlich durch das der Dissertation zugrunde gelegte Thema bedingt gewesen – kann man das Buch sowohl um der Bedeutung des behandelten Problems selbst willen wie unter philosophiegeschichtlichem Aspekt als wirklich wertvoll nur empfehlen. Die Sprache des Buches ist (von einigen freilich besonders diffizilen Stellen abgesehen) erfreulich klar.

München Aloys Wenzl

Solowjew, Wladimir, *Deutsche Gesamtausgabe seiner Werke.* Hrsg. v. Wladimir Szylkarski unter Mitwirkung v. Nikolai Losskij, Ludolf Müller, Wsewolod Setschkareff und Johannes Strauch, 3. Bd. *Una Sancta Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie.* Freiburg Br., Wewel, 1954. Format 14,8 × 22,8 cm, 469 S. – Ln. DM 28,—.

Die Ausgabe der Gesamtwerke des großen russischen Mystikers und Christusphilosophen schreitet in erfreulicher Weise voran. Das große Ziel Solowjews ist die weltweite Erfassung des ganzen Christentums in all seiner Gestaltung. Er ist ein echter Russe, der wie Dostojewski Rußlands Bedeutung für die universale Kirche betont, schließlich aber in Rom den Zentralsitz für die große universelle kirchliche Einheit erblickt. Diesem Grundgedanken dienen die Abhandlungen, die in diesem Bande vereinigt sind. Sie sind ursprünglich in französischer Sprache erschienen. Für die unmittelbare Gegenwart und die Beurteilung Rußlands hat ja eine andere Geistesrichtung, der dialektische Materialismus, für ganz Europa und darüber hinaus vordergründige Bedeutung. Sollte jedoch die Zeit kommen, in der die religiöse Grundstimmung des russischen Volkes wieder andere Bahnen einschlägt, dann wird auch Solowjew als Ferment im Rahmen der religiösen Auseinandersetzung fruchtbar anzusetzen sein. Der mit 47 Jahren 1900 verstorbene Solowjew ist ein interessantes Kapitel innerhalb der russischen Philosophie, der von den Höhen der religiösen Metaphysik aus das Leben verstehen und meistern will. Von Haus aus Platoniker verbindet er mit seinem Platonismus Vätermystik und ist der Theosophie verwandt. Seine Weltanschauung geht in eine Christusverkündigung, ja in eine Christusphilosophie über, deren Endziel das Reich Gottes, die Menschenvergöttlichung in der Weltgeschichte, das Allmenschentum in Christus ist. Der Westen hat, in seiner Entwicklung von Descartes bis Hegel wie von Bacon bis Stuart Mill zum Positivismus hingetrieben, die Lehre vom Gottmenschen vernachlässigt, die Kultur des Menschen hoch entwickelt; der Osten hat das göttliche Prinzip und mit ihm die Reinheit des Glaubens bewahrt und dem Westen gegenüber die große Aufgabe der Vermittlung. Solowjew fordert die harmonische Verbindung beider. Kosmogonie, Theogonie und Anthropogonie bleiben in ihrem inneren Zusammenhang eine geschlossene, sinnhafte Einheit. Solowjew kennt die westliche Philosophie gut und ist vielfach von ihr beeinflußt. Der Platoniker Skotus Erigena, die Gnostiker, Schelling kommen in Sicht. Auch Newman hat schon zum Vergleich gedient. Nur besteht der Unterschied, daß Newman wie schon Pascal vor dieser Welt gleichsam die Flucht ergreift, um sich ins Christentum zu retten; von Solowjews Weltbejahung wird

der ganze Kosmos in den Vollendungs- und Verklärungsprozeß eingerechnet. Christus ist ein zum Ganzen der Welt gehörendes Ereignis, deren naturgemäßer, logischer Abschluß.

In diese Christusphilosophie ist alles andere eingeordnet: Der in jeder Philosophie einander entsprechende Menschen- und Gottesbegriff, die echt russische Alleinheits-, Ganzheits- und Organismusidee, die Logos- bzw. Sophia-Spekulation, die Grundlinien der Ethik, eine wirkliche Bereicherung dieser Problematik. Die Grundlage der Moral bilden die Gefühle der Scham, des Mitleids und der Ehrfurcht, drei wichtige Existentialien. Aus dem Schamgefühl erwächst das Gewissen. Alle Ethik beruht auf der Religion, da alle ethischen Forderungen ihre Sanktion von Gott und der göttlichen Weltordnung beziehen. Die Entfaltung der menschlichen Vollkommenheit geschieht in der Wechselwirkung von Individualperson und Gemeinschaft. Der Mensch besitzt ein zweifaches Vermögen, einmal die Fähigkeit, mit der Vernunft alles zu begreifen, sodann die Kraft des universellen Strebens und Handelns. Darin besteht die absolute Bedeutung der Würde und der Wert der menschlichen Persönlichkeit, darin gründen ihre unveräußerlichen Rechte. Solowjew ist ein Verteidiger des Naturrechts. Auch die Wirtschaft steht unter dem Gesetz der Moral. Der Sinn des Lebens besteht in der Verwirklichung des Guten, die der Mensch in Freiheit betätigen soll. Solowjew ist gegen jeden Ästhetizismus in der Weltbetrachtung, gegen Tolstois Scheinchristentum, gegen Nietzsche und seinen Einfluß in Rußland. Einsenkung des göttlichen Samens in die Menschheit ist das Ziel der Geschichte. Die Auffassung, daß gegenüber dem Machtrausch der katholischen Kirche und dem Verstandeshochmut des Protestantismus nur die Ostkirche die Reinheit des Glaubens bewahrt habe, gibt Solowjew auf. Er lernt den Katholizismus und den Protestantismus näher kennen. Er verlangt die Vereinigung aller Confessionen zu einer Universalkirche unter päpstlicher Leitung. Als er im Gegensatz zu seinem Lehrer Dostojewski nicht Moskau, sondern Rom zum Mittelpunkt der christlichen Gemeinschaft empfahl, fand er viele Gegner in Rußland.

Interessant ist noch Folgendes: Solowjew macht die Anmerkung, daß Danilewski mit seiner Geschichtsbetrachtung von dem Breslauer Professor Heinrich Ruckert abhängig sei. Untersucht man dessen auch heute noch interessantes und anregendes Werk »Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung«, 2 Tle., 1857, so ergeben sich beachtliche Parallelen zu Oswald Spengler. Vgl. meine Abhandlung »Oswald Spengler und seine Vorgänger«.

Würzburg Hans Meyer

Archäologie – Patrologie

Testini, P., *Archeologia cristiana.* Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI. Rom, Paris usw., Desclée, o. J. (Vorwort 1958). 8°, XIV und 774 S. Mit 435 Illustrationen und 3 Tafeln. – Geb. Lire 6000,–.

Wir haben gegenwärtig zwar viele Veröffentlichungen zur christlichen Archäologie, aber keine zusammenfassende Darstellung mit ihren neuesten Ergebnissen. Hier kommt das vorliegende Buch von Testini (= T) einem dringenden Bedürfnis entgegen. T hatte ursprünglich die Absicht, das Handbuch von Marucchi neu herauszugeben, er hat aber davon Abstand genommen und nunmehr ein neues Werk vorgelegt. Seine Absicht, die Erfordernisse eines Forschers mit denen eines Lehrers zu vereinigen, hat er mit einem bemerkenswerten didaktischen Geschick und mit Erfolg verwirklicht. Der vielschichtige Stoff ist mit einer bis in die Einzelheiten reichenden Systematik erfaßt. Es sind 4 Bücher in einem Band, von denen das erste mit Propädeutik betitelt ist. Hier werden die allgemeinen Vorfragen, z. B. die Definitionen, geklärt und die Quellen besprochen, welche die Archäologie heranzuziehen hat, das sind die Schriften der Kirchenväter, die Märtyrerakten, Kalendarien, Martyrologien und Sakramentare. Man fragt sich, ob diese kleine Patrologie in solcher Ausführlichkeit notwendig gewesen ist. Es soll aber nicht bestritten werden, daß gerade liturgische Zeugnisse auf ihren Aussagewert über die Archäologie befragt werden sollen. T hat recht mit seiner These, daß die Archäologie nicht einfach Katalogisierung und Systematisierung von Denkmälern ist, sondern daß sie eine Wissenschaft darstellt, die Kunde gibt vom altchristlichen Leben in allen seinen Äußerungen und Erscheinungsformen. Auch darin verdient T Zustimmung, daß die liturgischen Quellen und der Grabeskult nicht immer genügend für die Archäologie und für die allgemeine Kirchengeschichte ausgewertet worden sind. Das zweite Buch behandelt mit aller nur wünschenswerten Ausführlichkeit die Topographie der altchristlichen, namentlich der römischen Begräbnisstätten; ein Überblick ist auch den Begräbnisstätten der anderen altchristlichen Provinzen und Länder, Germanien mit eingeschlossen, gewidmet. Das dritte Buch überrascht den Leser mit einer altchristlichen

Epigraphik, bei der im besonderen das didaktische Können des Verfassers hervorgehoben werden muß. Für T ist die Epigraphik ein Teil der Archäologie, bei anderen ist es ein selbständiges Fach, das sich von der Archäologie losgelöst hat. Einem Archäologen, der in Rom schreibt und doziert, wird es niemand verdenken, wenn er die Epigraphik miteinbezieht. Er muß aber dafür andere Kapitel kürzer fassen oder er kann sie nur streifen. So ist den Mosaiken und der Kleinkunst nur wenig Raum geblieben. Im vierten Buch wird den Kultgebäuden der ihnen gebührende Platz eingeräumt. Die Darstellung beginnt mit der Verfolgungszeit und erstreckt sich geographisch über die bekannten altchristlichen Regionen hinaus bis nach Noricum.

Zur Methode von T ist zu sagen, daß er sich im allgemeinen an seine Vorbemerkungen hält: Er will keine Thesen verteidigen oder bekämpfen, verschreibt sich nicht bestimmten Schulmeinungen, er legt vielmehr Wert darauf, die Theorien im einzelnen darzulegen und lieber sein Urteil zu suspendieren als mit voreiligen Lösungen aufzuwarten. In der Literaturverwertung zieht er nicht nur die italienische, sondern auch die anderssprachige Literatur nach Kräften heran. Seite 14f. wäre das Buch von Aurelio de Santos, *Los Evangelios Apocrifos*, Madrid 1956, auch deshalb zu erwähnen, weil in diesem Buch Seite 760f. viel Material zum Thema der Apokryphen gesammelt ist und Seite 199 das russische Buch von Barsov E. V. über die Einwirkung der Apokryphen auf Ritus und Ikonographie zitiert ist. In der Frage nach den Eigentumsverhältnissen der altchristlichen Begräbnisstätten schließt T die kurz dargestellten Theorien mit einer scharfsinnigen Kritik ab; sein Urteil ist, daß im ersten Jahrhundert nicht von einem kirchlichen Eigentum die Rede sein kann, daß im zweiten Jahrhundert private Eigentümer ihren Besitz der kirchlichen Gemeinschaft zur Verfügung gestellt haben und daß im dritten Jahrhundert, wie ja schon bekannt ist, das kirchliche Eigentumsrecht klar bezeugt ist. Die abschließende Bemerkung Seite 121 verdient festgehalten zu werden, daß man nicht mechanisch eine für alle Fälle anwendbare Lösung suchen soll. T hat recht, wenn er die Entstehung des Märtyrerkultes in das zweite Jahrhundert datiert; wenn auch das sogenannte tropaion des Gaius nicht eine jeden Zweifel ausschließende Beweiskraft haben dürfte, so ist doch das Polykarpmartyrium ein wichtiges Argument. Nimmt man den ersten Klemensbrief dazu, so geht der Märtyrerkult noch in das erste Jahrhundert zurück. Es ist verständlich, daß den Ausgrabungen unter der Peterskirche Seite 164ff. das besondere Interesse des Verfassers gehört. Es ist m. E. nichts einzuwenden, wenn der Verfasser das Recht der literarischen Gestaltung seines Stoffes in Anspruch nimmt. So will T mit einem Schwamm-Wischer einmal alle Theorien wegfegen und ausgehen von dem Anfangszustand, wie das Petrusgrab nach dem Tode Petri am Vatikanhügel beschaffen gewesen sein mag. Es war, so schreibt T, eine einfache Bodenvertiefung, die unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht: *E il sepolcro dell' Apostolo.* Auch die Gebeinsreste, die in der untersten Nische unter der Roten Mauer nach vorne gebracht wurden, sind für die Gebeine Petri zu halten, Seite 171, und 177: *Frammenti ossei, da ritenersi dell' apostolo Pietro.* Die vielgenannte aedicula ist »zweifellos« (173) das tropaion des Gaius. Bekanntlich sind über die genannten Punkte nicht wenige Theorien aufgestellt worden; fast möchte man sagen, daß darüber ein Krieg unter Fachleuten und anderen ausgebrochen ist. Der unterzeichnete Rezensent hat sich bei der Besprechung des mit vorbildlicher Sachkenntnis geschriebenen Buches von Klauser im Hist. Jahrb. 78 (1959) 430–433 für den Indizienbeweis ausgesprochen, den Kirschbaum zugunsten der Auffindung der Stelle des Petrusgrabes geführt hat. Es ist zu beachten, daß es ein Indizienbeweis ist. Zu wünschen wäre, daß jeder dieses heiße Eisen mit der Behutsamkeit und Zurückhaltung anrührt, die man Kirschbaum und Klauser nachrühmen darf. In der Kette der Indizien sind nicht alle Glieder von der gleichen Stärke, wenn auch das Gesamtergebnis aus den Indizien im Sinne von Kirschbaum positiv gewertet werden muß. Wir verfügen, wie auch T 176 betont, noch nicht über die sicheren Daten, die uns gestatten, den Fragenkomplex um die Anlage der Roten Mauer über dem Petrusgrab zu lösen. T hält diese Fragen für ein Randproblem, das nichts Wesentliches betrifft. Mir scheint, daß doch sehr viel abhängt von der Frage, warum die Rote Mauer über das Petrusgrab hinweggeführt wurde. – Es verdient anerkannt zu werden, daß T sich große Mühe gegeben hat, die Archäologie des orbis christianus zu beschreiben. Wenn ihm nicht jeder Aufsatz bekannt geworden ist, so liegt das an der Schwierigkeit, die einschlägige Literatur zu beschaffen. Doch sei auf einige von T nicht erwähnte neue Funde aufmerksam gemacht: In Augsburg die Entdekkungen unter dem Galluskirchlein, die neuaufgefundene spätrömische Kirche in Epfach und die frühe Kirchenanlage in Mühlthal bei Schäftlarn/Isartal. In seinem Aufsatz »Archäologische Zeugnisse des frühen Christentums der Münchner Gegend« (Monachium, Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte Münchens und Südbayerns, München 1958, 11–52) hat Müller-Karpe versucht, einen Bauteil der Mühltaler Kirchenanlage als Priesterbank oder eingebaute Apsis zu identifizieren. Sieht man sich die Kirchengrundrisse von Gratzerkogel,

Hemmaberg, Ulrichsberg und St. Peter im Holz (alle in Kärnten) an, wie sie T 750f. abgebildet hat, so fällt die Ähnlichkeit derselben mit der Kirchenanlage von Mühlthal auf. T hat 751 richtig erkannt, daß in Noricum und, so fügen wir hinzu, im frühmittelalterlichen Mitteleuropa und Ostmitteleuropa noch viele Überraschungen zu erwarten sind. Wir heben als besondere Vorzüge des Werkes hervor: Die klare, übersichtliche Anlage, die einfache, leicht verständliche Sprache, die große Anzahl von technisch gut ausgeführten Planskizzen, Grundrissen und Abbildungen, die in Papier und Druck gleicherweise lobenswerte äußere Aufmachung. In dem Buch von T haben wir nicht nur die neueste christliche Archäologie vor uns, es ist auch ein für Lehr- und Forschungszwecke brauchbares Handbuch. Diese Vorzüge sind die beste Empfehlung für das Buch.

München Adolf W. Ziegler

Eichenseer, Caelestis, O. S. B., *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus.* Mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs. (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, begründet und geleitet von Heinrich Suso Brechter, 4. Bd.) St. Ottilien, Eos-Verlag, 1960. Gr.-8°, XXIII und 501 S. – Ln. DM 45,—.

Obgleich die Symbolforschung seit ihrer »Erneuerung« durch C. P. Caspari, G. L. Hahn, A. Harnack, F. Kattenbusch u. a. bis zur Gegenwart ein weites Feld literarhistorischer Arbeit ertragreich bestellt hat, sind Detailuntersuchungen nach wie vor notwendig und wünschenswert. Eine solche stellt die vorliegende Arbeit dar. Bei der Vielzahl von Stellungnahmen, die Augustinus dem Symbolum widmete, und der Bedeutung des Kirchenvaters für die Theologie wie für die Frömmigkeit lag es nahe, seine Stellung in der Entwicklungsgeschichte der Form und der Theologie des Symbolums eigens zu untersuchen. Der Verfasser widmet dabei vor allem der theologisch-dogmatischen Seite der Frage seine Aufmerksamkeit, ohne das literarhistorische Anliegen ganz zu übersehen. Die Durchführung des Themas erfolgt in der Weise, daß zunächst eine sehr ausführliche allgemeine Grundlegung geboten wird, in der die Fragen nach Begriff und Namen des Symbolums, nach seinem Verhältnis zum Taufbefehl und zu den Tauffragen wie nach seiner Beziehung zum Begriff und Gehalt der Glaubensregel erörtert werden. Hier faßt E. im wesentlichen die Ergebnisse der bisherigen Forschung unter Auswertung der reichen Literatur gültig zusammen. Eine Untersuchung des Vorkommens des Symbolums in den Schriften Augustins schafft die Überleitung zum zweiten Hauptteil der Arbeit, in dem die einzelnen Artikel des augustinischen Symbols philologisch, literargeschichtlich und theologisch erschlossen werden. Für die theologisch-dogmatische Interpretation zieht E. bis auf einige Ausnahmen nur jene Texte Augustins heran, in denen der Kirchenvater sich direkt mit dem Symbolum oder einem seiner Artikel befaßt. Chronologisch bildet dabei der nach allgemeiner Ansicht i. J. 391 gehaltene Sermo 214 den Anfang, während der Schluß von dem bereits zu den Spätwerken zählenden Enchiridion ad Laurentium gebildet wird.

Die sehr umsichtig geführten Einzeluntersuchungen der Glaubensartikel bestätigen für die literargeschichtliche Seite die schon von Kattenbusch im Anschluß an Caspari gemachte Feststellung, daß Augustinus seinen Schriften und Predigten über das Symbolum zweierlei Wortlaut zugrunde legte, nämlich den Text von Mailand und den afrikanischen von Hippo Regius, daß aber die römisch-mailändische Formel bei ihm vorherrschte. Bei der theologischen Interpretation der einzelnen Artikel anhand der genannten Schriften und Predigten, die regelmäßig auch die theologie- und dogmengeschichtlichen Zusammenhänge berücksichtigt, kann der Verfasser zeigen, wie Augustin in seinen Erklärungen des Symbolums mit Ausnahme der Sakramentenlehre auf fast alle einschlägigen Fragen der Glaubenslehre zu sprechen kommt. Das berechtigt ihn zu dem die Bedeutung Augustins für die Geschichte des Symbolums zusammenfassenden Schluß, daß der Kirchenvater der Glaubensformel wieder ihre zentrale Stellung im Glaubensleben zurückgewann, die sie bereits zu verlieren drohte, insofern sie zu seiner Zeit häufig nur noch als Traditionsgut gewertet wurde.

Bei dem Interesse, das der Verfasser für die theologisch-dogmatische Arbeit Augustins am Symbolum zeigt, konnte man die Erwartung hegen, daß auch die Verbindungslinien von den in den Symbolumskommentaren und -predigten enthaltenen Anschauungen zur theologischen Gesamtauffassung Augustins in betreff der einzelnen Wahrheiten ausgezogen würden. Freilich wird man dem Verfasser recht geben, wenn er eingangs erklärt, im Rahmen dieser Arbeit keine Gesamtschau der augustinischen Theologie entwickeln zu können. Aber gelegentliche Hinweise auf das Verhältnis zwischen den Symbolumserklärungen und dem breiteren Strom der Gesamtlehre Augustins wären wohl nicht unmöglich gewesen. Aus solchen Vergleichen hätte sich u. a. ersehen lassen, daß Augustin z. B. in der Trinitätsauffassung, die er in den Symbolumserklärungen bietet, die heilsgeschichtliche Perspektive (besonders hinsichtlich der beiden

ersten Personen) deutlicher hervortreten läßt als etwa in der spekulativ und psychologisch ausgerichteten Trinitätslehre seines Hauptwerkes De Trinitate.

Die Nähe zum Bibelwort, die der Verfasser mit Recht als ein Charakteristikum der augustinischen Kommentierungen des Symbols ansieht, wird beim heutigen Betrachter die Frage wach werden lassen, wie Augustin die entscheidenden Schriftstellen interpretiert. Hier wäre stellenweise ein kritisches Wort am Platz gewesen, so etwa zur Exegese des Christushymnus Phil 2,5–11, die Augustinus einseitig auf den Erweis der metaphysischen Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn ausrichtet, wo es dem Hymnus doch wesentlich um die Darstellung der Kontinuität des Heilsgeschehens geht. In diesem Zusammenhang müßte wohl auch die Behauptung des Verfassers, daß Jesus selbst die Messiaskategorie gebrauchte (S. 204), mit Einschränkungen versehen werden, die in der Tatsache begründet sind, daß Jesus diesem Titel gegenüber eine deutliche Zurückhaltung an den Tag legte.

Die bei der Erklärung zum dritten Glaubensartikel vorgetragene Auffassung, daß es uns nicht zustehe, das Wesen der leiblichen Unversehrtheit Mariens zu kennen, steht in einem gewissen Kontrast zu den zahlreichen Erwägungen der Väter (auch Augustins) über dieses Thema wie auch besonders zu den Bemühungen der Gegenwartstheologie um ein tieferes Verständnis der virginitas in partu (A. Mitterer, K. Rahner).

Von der Gegenwartsproblematik her hätte sich im ersten, allgemeinen Teil, wo von den Glaubensformeln im NT die Rede ist, die Aufnahme der von H. Schlier in die Diskussion gebrachten Frage nach der Existenz und Bedeutung der sog. Praesymbola in den neutestamentlichen Schriften empfohlen.

Diese Desiderate sollen den Eindruck nicht verwischen, daß die vorliegende Arbeit, die der Münchener Theologischen Fakultät als Dissertation vorlag, ein wertvoller Beitrag zur Symbolforschung ist. Die ausführlichen Register am Schluß erhöhen ihre praktische Verwendbarkeit.

Tübingen Leo Scheffczyk

Dogmatik

Semmelroth, Otto, S. J., *Vom Sinn der Sakramente*. Frankfurt a. M., Knecht, 1960. 8°, 117 S. – Kart. DM 6,50.

Wie schon in seinem anderen Werk, »Gott und Mensch in Begegnung«, stellt der Vf. die Glaubenswahrheiten nicht systematisch für sich dar, wie es die Lehrbücher der Dogmatik tun, sondern ordnet sie unter einem bestimmten Gesichtspunkt an, dem der personalen Hinwendung des Menschen zu Gott. Somit lautet hier die Kernfrage, auf die alles andere abzielt, wie sich die berechtigte Selbstbewahrung des religiösen Menschen als Person mit seiner Innerlichkeit, Freiheit und Einmaligkeit vor Gott vereinbaren lassen mit der von ihm verlangten Bindung an eine vorgegebene Gemeinschaft, die Kirche, und an die durch sie als Heilsquellen verwalteten Sakramente. Die Antwort im letzten Kapitel wird durch eine weit ausholende Darlegung über die Kirche als sakramentales Zeichen, über das Heilswirken der Kirche in Wort und Sakrament, und über die sieben Sakramente im einzelnen vorbereitet.

Nach Auflösung des individualistischen und des kollektivistischen Mißverständnisses der Kirche werden die drei Dimensionen der Kirche entfaltet: die Dimension der Höhe, das Heil, das von Gott der Kirche als Braut und Leib Christi, als Volk und Tempel Gottes eingesenkt ist; die Dimension der Tiefe, der Welt, in der die Kirche als Gebende den um die Welt werbenden Christus repräsentiert; die Dimension der Breite, die gesellschaftliche Existenz der Kirche als Institution in hierarchischer Gliederung mit den lebensspendenden Spannungen zwischen Amt und Charisma, zwischen Amt und Laientum.

In der Kirche als sakramentalem Zeichen des Unsichtbaren kommt Christus im Träger des geistlichen Amtes wirklich und wirksam selbst in Gnaden auf das Glied der Gemeinschaft zu und ruft jeden Einzelnen zur heilbringenden Begegnung mit ihm. Sodann werden die wesentlichen Lebensfunktionen besprochen, in denen die Kirche die Begegnung mit dem erhöhten Herrn handelnd darstellt und vermittelnd verwirklicht, der Dienst am Worte Gottes und der Dienst am Opfer. Die kirchlichen Lebensfunktionen sind Ausdruckszeichen einer persönlichen gegenseitigen Hingabe von Gott und Mensch, die im Gegenüber von Spender und Empfänger des Sakramentes dargestellt wird. Im Anschluß an ein modernes Thema der katholischen Dogmatik wird auch auf die Ähnlichkeit der Verkündigung des Gotteswortes mit der objektiven Gnadenvermittlung durch die Sakramente hingewiesen. Diese ordnen sich um die Eucharistie als Mitte der Kirche und als Mitte unseres menschlichen Lebens. Durch den Kosmos der übrigen Sakramente wird das menschliche Leben in all seinen

Dimensionen erfaßt und in der Ausrichtung auf die eucharistische Mitte geheiligt. Die Sakramente richten als Heilszeichen einen Appell an die personale Entscheidung des Menschen. Die sakramentale Gnadenvermittlung hebt das »intersubjektive« Verhältnis von Gott und Mensch und die personale Begegnung beider nicht auf, sondern vermittelt sie. Auch nach der katholischen Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato kann die Wirkung nicht fruchtbar werden, wenn der Mensch nicht den Empfang des Sakramentes auch Zeichen und Ausdruck seines tatsächlich vorhandenen opus operantis, der persönlich entschiedenen Hingabe an Gott sein läßt.

Zu S. 49/50 könnte man noch fragen, ob der Vf. mit der Meinung, daß die Sakramente als Darstellung des Opferkultes Christi Handlungen sind, deren unmittelbare Sinnrichtung »von unten nach oben« geht, nicht zu sehr an einer Konstruktion hängen geblieben ist. Auch der Hinweis auf die Gebetsworte in der Sakramentenspendung, deren Sinnrichtung »von unten nach oben« geht, überzeugt nicht, zudem er in dieser Betonung nur für eine impetratorische Wirksamkeit der Sakramente, nicht aber für eine physisch-organische gelten würde, wie die Thomisten sie lehren. Das Entscheidende bei den Sakramenten dürfte doch der Gnadenstrom »von oben nach unten« sein.

Die Arbeit bietet in einer, die festgelegten Bahnen der Schulterminologie möglichst vermeidenden ansprechenden Ausdrucksweise für den katholischen Akademiker eine Fülle von Erkenntnissen, deren manchmal überraschende Beziehungen auch den Theologen zu erfreuen vermögen.

Dillingen a. d. Donau Hermann Lais

Strack, Bonifatius, O.F.M.Cap., *Christusleid im Christenleben.* Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens nach dem heiligen Bonaventura. (Franziskanische Forschungen, hrsg. von Ph. Böhner und J. Kaup. Heft 13.) Werl/Westf., Dietrich-Coelde, 1960. Gr.-8°, XVII und 158 S. – Kart. DM 15.–.

Die reiche Literatur, die seit dem Erscheinen der Quaracchi-Ausgabe der Werke des heiligen Bonaventura sich mit der Hinterlassenschaft dieses großen Kirchenlehrers auseinandergesetzt hat, befaßt sich überwiegend mit den großen Themen der spekulativen Dogmatik und der philosophia perennis, dazu mit den kirchengeschichtlichen Fragen, die sich aus Bonaventuras Stellung in der Armutsbewegung des 13. Jahrhunderts ergeben. Über alledem scheint man ein wenig vergessen zu haben, daß der Heilige in der reifsten Zeit seines Lebens als Ordensgeneral weit mehr Lehrer geistlichen Lebens als geistlicher Spekulationen war. Die Arbeit von P. Strack, eine Dissertation der Gregorianischen Universität zu Rom, wendet sich diesem Aspekt im Werk des seraphischen Lehrers zu. Sie versteht sich als eine Ergänzung zu der bekannten Dissertation von Guardini über die Erlösungslehre Bonaventuras, die sich mit der Lehre von der objektiven Erlösung befaßt hatte, während Strack demgegenüber deren subjektive Seite darstellen will, wie sie sich vor allem in den Begriffen Vorbild und Nachfolge ausdrückt. Bonaventura ist zwar weit entfernt von der Einseitigkeit Abaelards, der die Erlösungstat Christi (wenigstens nach einer verbreiteten Auslegung) fast ganz auf exemplum und doctrina reduziert, aber er sieht doch deutlich, daß das objektiv gnadenwirkende Heilstun Christi auch Beispiel und Ansporn ist, also zu subjektiver Aneignung und Nachfolge ruft. Dieser beispielhafte Charakter kommt dem ganzen Leben Christi von der Geburt an bis zum Tode zu, Strack beschränkt sich aber auf die Darstellung der Passion und des Kreuzes, die im Werk des Franziskaners Bonaventura eine besonders weite Erstreckung einnehmen. Der gelehrte Verfasser entzieht sich durch diese Themenbegrenzung dem bei der öffentlichen Verteidigung seiner Arbeit erhobenen Vorwurf, den Aspekt des Leidens zu stark hervorgehoben und dadurch Bonaventura unserer Zeit nicht nähergebracht, sondern ihn noch mehr entfernt zu haben. Zugleich will er den Heiligen damit auch retten für die vor allem von A. Auer vertretene Idee einer ganz von der Inkarnation her gedachten Laienfrömmigkeit, in der das Kreuz, von dem allein aus sich »nun einmal eine christliche Frömmigkeit, schon gar eine Laienfrömmigkeit nicht aufbauen« lasse, stark an den Rand gerückt wird. Nach Strack könnte Bonaventura ohne weiteres das für sich in Anspruch nehmen, was hier als Grundlegung einer Laienfrömmigkeit gefordert wird (S. 18 Anm. 23), nur falle das eben nicht in den Rahmen seiner Untersuchung, die nicht die Inkarnation, sondern allein das Kreuz zum Gegenstand habe. Hier fragt man sich, ob die Begrenzung des Themas mit einer solchen Aussage nicht doch zu weit getrieben ist. Gewiß, daß Strack nur die Passion und nicht auch die Inkarnation darstellt, das ist sein gutes Recht; aber ob er sich dabei sinnvollerweise der Frage nach dem Gewicht der Passion und also seines thematischen Gegenstandes gegenüber der Inkarnation entziehen darf, das ist doch wohl ein ander Ding. De facto gibt er auf der Flucht vor einer Antwort überdies dennoch eine solche, indem er erklärt, von Bonaventura her lasse sich ebensogut eine Inkarnations- wie eine Kreuzesfrömmigkeit entwickeln. Das scheint mir aber gerade nicht der Fall zu sein. Zwar besitzt nach Bonaventura wirklich das ganze Leben Jesu

exemplarischen Charakter, aber dies eben deshalb, quia mors et passio Christi fuit diuturnissima. A prima enim die nativitatis suae usque ad ultimum diem mortis semper fuit in passione et doloribus (De perf. vitae 6,8; bei Strack S. 18 Anm. 22). Bonaventura ist m. E. Kreuzestheologe im eigentlichen und engeren Sinn des Wortes, Inkarnationstheologie gibt es bei ihm nur vom Kreuz her und auf das Kreuz hin. Ob der heilige Lehrer dabei unserer Zeit näher oder ferner gebracht wird, ist völlig sekundär gegenüber der Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit. Insofern hat das Thema Stracks ein grundsätzlicheres Gewicht und eine umfassendere Bedeutung, als er selbst sichtbar werden läßt.

Die Art, wie dieses Thema dann im einzelnen entwickelt wird, ist mustergültig. Strack kennt die umfangreiche Literatur ebenso gründlich wie die Quellen und die literarkritischen Probleme, die sie zum Teil aufwerfen. Mit warmer Einfühlung in den Text und mit sicherer Methode erarbeitet er die einzelnen Aspekte seines Themas und zeigt quer durch die Vielfalt der Einzelaussagen hindurch, wie der ganze Ideenkomplex von Vorbild und Nachfolge aufgereiht ist an dem Leitfaden des Exemplarismus, der hier vom Seinsexemplarismus des verbum increatum zum Tugendexemplarismus des verbum incarnatum et crucifixum fortschreitet und die Rückverbindung der Theologie des geistlichen Lebens zu den tiefsten spekulativen Intentionen des seraphischen Lehrers deutlich werden läßt, dessen im einzelnen manchmal unfertig gebliebenes Denken doch im ganzen von einer grandiosen Einheit gezeichnet ist. Mitunter möchte man wünschen, die Beziehung auf die geschichtliche Situation Bonaventuras, des Franziskanergenerals und Franziskusjüngers, wäre schärfer gezeichnet, aber vielleicht hieße das unbescheiden sein gegenüber einem Werk, in dem ein weitschichtiges und bisher in dieser Richtung wenig genutztes Quellenmaterial hingebungsvoll und gründlich durchackert ist.

Ein paar Druckfehler sind mir aufgefallen: S. 6 ist die dritte Zeile von Anm. 3 irrtümlich über dieser Anmerkung gesetzt; S. 71 Anm. 5 ὑπογραμμός (die beiden letzten Buchstaben sind vertauscht); S. 72 stehen in Zeile 3 die ersten Buchstaben auf dem Kopf, in Anm. 7 Zeile 6 muß es heißen »Die Religion« (statt »Die Religionen«).

Bonn Joseph Ratzinger

Kirchengeschichte

Ullmann, Walter, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*. Idee und Geschichte. Aus dem Englischen übertragen von Dr. Gerlinde Möser-Mersky. Graz-Wien-Köln, Styria, 1960. 8°, XLIV und 682 S. – Ln. DM 38,50.

Das 1955 in London erschienene Werk des bekannten Cambridger Gelehrten liegt nunmehr auch in deutscher Übersetzung vor. Neben einem Geleitwort von H. Fichtenau enthält sie in manchen Anmerkungen schon die Auseinandersetzung mit der in den letzten Jahren erschienenen Literatur. Ullmann will die Entwicklung der päpstlichen Regierungsautorität in der Zeit zwischen Kaiser Gratian und Magister Gratian verfolgen. Er schildert den Ausgangspunkt dieser Gewalt, die Faktoren, die zu ihrer Entwicklung beitrugen, die Hindernisse, die es zu überwinden galt, die Stellung, die die Päpste den Kaisern zuschrieben, ihre Ansprüche als der übergeordneten Größe. Die Briefe der Päpste, die Formeln der Liturgie, die Zeugnisse der Krönungsordines, die Dekretalen Pseudoisidors werden eingebaut in die Aufgabe, eine konsequent durchgeführte Steigerung der päpstlichen Autorität vor dem nachforschenden Geist wiedererstehen zu lassen.

Damit ist eines der wesentlichen Themen der Geschichte des Mittelalters angeschnitten. Die Weise, wie es Ullmann tut, zeigt ihn als glänzenden Kenner der Quellen und als meisterhaften Zeichner rechtshistorischer Entwicklungen, der »Geschichte unter dem Aspekt des Rechtes« nach einem Mitteis'schen Wort. Diese Durchdringung historischen und juristischen Denkens macht freilich das Buch für den Historiker der alten Schule nicht gerade leicht lesbar. Vielleicht wird sie auch dem Leben in seiner Vielfalt nicht immer gerecht, so interessant es sein mag, längst bekannte Tatsachen unter diesem Prisma in ganz neuen Farben aufleuchten zu sehen. Das Prinzip der Amtseignung und das Wort von den Himmelreichsschlüsseln allein scheinen als Grundansatzpunkte für die erstaunlich kontinuierliche Steigerung des päpstlichen Monarchismus doch nicht auszureichen. Vor dem Recht stand wohl der echt religiöse Glaube und vor dem Wort von den Himmelsschlüsseln stand das Wort vom Felsen, auf dem die Kirche gebaut wurde. Dieses Wort schuf doch jene Petrusmystik des Papsttums, die auf der Verehrung des Petrusgrabes beruhte. Die religiöse Komponente ist sicherlich der mitschwingende und mittragende Unterton aller sonoren rechtlichen Ansprüche und aller huldigender Anerkennung. Man könnte in diesem Zusammenhang an Prudentius, an Arator oder an die Petrusverehrung im vorbonifatianischen Frankenreich erinnern.

Das als Forschungswerk hochbedeutsame Buch gibt viele, teilweise formulierte Anregungen. So wünscht der Verfasser eine neue Würdigung der Päpste der 1. Hälfte des 11. Jahrhunderts, eine erschöpfende Darstellung der Ideen des Kardinal Humbert, eine Edition seiner Sentenzen, um nur einiges anzuführen. Das Buch weckt aber auch beim Leser den Wunsch nach einigen vertiefenden Ergänzungen. Man möchte doch, wie es das Geleitwort anregt, eine Untersuchung ausgeklammerter Fragen wie jener nach der potestas directa in temporalibus erwarten dürfen. Man würde gerne auch etwas mehr über die Rolle der an der Kurie sonderbarerweise erst recht spät aufgekommenen Translationstheorien lesen oder über die Laterankonzilien, von denen die ersten zwei doch in unseren Zeitraum hineinreichen, wie auch über die Stellung des Episkopates, nicht nur in der geschichtlichen Praxis. Woher die Bereitschaft der Bischöfe und der Laien, sich mit ihren Anfragen an den Papst zu wenden und so seine Dekretalen hervorzurufen?

Die Kontroverse zwischen F. Kempf und Ullmann ist bekannt. Interessenten seien auf die *Saggi storici intorno al papato*, Rom 1959, 117–69 und auf die Erwiderung Ullmanns in der Historischen Zeitschrift 191, 1960, 620–24 verwiesen. Hier sei nur ein Punkt angedeutet und eine Frage gestellt. Haben die Päpste alle den von ihnen gebrauchten Formeln so bewußt den Inhalt gegeben, den die Geschichtsforschung bei einzelnen von ihnen nachweisen kann? Waren sie sich alle der Bedeutungsschwere solcher Worte bewußt? Und waren sie alle so konsequente Vertreter des Herrschaftswillens und Baumeister der päpstlichen Monarchie? Ist der Emanzipationsplan, mit dem Ullmann das Entstehen des Kirchenstaates erklärt, nicht doch eher vom Historiker post eventum gesehen worden als er der Wirklichkeit entspricht? Nicht die Umstände erleichterten den Emanzipationsplan, sondern die Umstände schufen oder erzwangen geradezu die Emanzipation. Wenn ein solcher Plan vorhanden gewesen wäre, warum erscheint dann 743 Papst Zacharias in den Verhandlungen mit den Langobarden wie ein Sachwalter der byzantinischen Interessen in Ravenna? Stephan II. versuchte zweimal die Langobarden zum Frieden zu bewegen und schickte in seiner Not, bevor er sich an die Franken wandte, eine Gesandtschaft nach Byzanz, die um Hilfe bitten sollte. Erst weil diese Hilfe ausblieb, wandte er sich an Pippin und erst, als die Verhandlungen in Pavia erfolglos waren, trennte er sich von dem kaiserlichen Gesandten und zog über die Alpen.

Das Buch ist ausgezeichnet übersetzt. Nur der »Zentrumscharakter der Kardinäle« erweckt andere Vorstellungen. Schade, daß einige Druckfehler besonders in den Anmerkungen stehen geblieben sind.

München Hermann Tüchle

Der Mönch im Wappen. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München. Schriftleitung: Hugo Schnell. München, Schnell & Steiner, 1960. Format 17,5 × 24,5 cm, 556 S. Text und 80 schwarz-weiße Bildtafeln. – Ln. DM 28,–.

Einen klaren Überblick über die enge Verbindung der Stadt mit katholischem Leben seit den Anfängen bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert bringt Michael Schattenhofer. Er berücksichtigt hierbei vor allem das religiöse Brauchtum der Münchner Bürger und Zünfte. Wiedergaben von Quellen veranschaulichen den Text, der in aller Kürze informiert. Manchmal ist er zwar etwas weitschweifiger, etwa bei der Schilderung der Mißstände vor der Reformation. Die Darstellung ist flüssig und fesselnd. Von den kirchlichen Anfängen der Mönchssiedlung, die den Namen »München« zu Recht trägt, berichtet Romuald Bauerreiss O.S.B. Wir erfahren hier zum ersten Mal Näheres über das älteste München. Mit dem Münchner Wappen befaßt sich Josef Klemens Stadler. Er bietet einen klaren Abriß der Entwicklung des Wappens vom Mönch bis zum Münchner Kindl mit seinen vielen Wandlungen im Laufe der Zeit. Heraldik verbindet sich hier mit geschichtlicher Gründlichkeit. Die Sprache ist zügig. Sehr aufschlußreich ist der Beitrag von Karl Bosl »Die ›Geistliche Hofakademie‹ Kaiser Ludwigs des Bayern im alten Franziskanerkloster zu München«. München war damals ein geistiges Zentrum Europas. Den wenigsten dürfte darüber Näheres bekannt sein. Das Kloster am heutigen Max-Joseph-Platz war ein Hort der Studien und Publizistik, eine Zentrale für politische und diplomatische Fäden, der Schwerpunkt des Kampfes gegen Avignon. Der Text ist klar überschaubar, spannend. Ernst Buchner bietet eine liebenswürdige, plastische Beschreibung der Münchner spätgotischen Kunst, die sich am eigentümlichsten noch in den lieblichen Kirchlein von Pipping und Blutenburg erhalten hat. Sehr interessant ist die Arbeit von Joseph Staber »Katholische Kirche und bayerisches Volkstum in München«. Ist München heute noch eine katholische Stadt? Dieser Frage wird vor allem auf den Grund gegangen. Die Darstellung ist sehr gründlich, klar und zügig. Es führte hier zu weit, auf die näheren Einzelheiten dieser reichhaltigen Arbeit näher einzugehen. Die Zeit der Gegenreformation, in der München mit seinem herzoglichen Hof tonangebend war, wird von Dieter Albrecht behandelt. Klar werden hier die religiös-politischen Vorgänge umrissen. Von

vielen bekannten und noch mehr unbekannten Heiligmäßigen in und aus München, ob sie kanonisiert sind oder nicht, erzählt Michael Hartig †. Eine Fülle von Wissen steckt in diesen Zeilen! Jeder erfährt dabei Neues! Die Berufung der Jesuiten nach München und den Bau von St. Michael behandelt Herbert Schade S.J. Die Arbeit, die auf bester Verwertung zeitgenössischer gedruckter Quellen und der neuesten Literatur beruht, bringt vieles, bisher Unbekanntes, vor allem auch über das Jesuiten-Theater. Der Aufsatz von Karl Busch über die Residenz der Wittelsbacher würdigt nicht nur diesen steingewordenen Faktor der bayerischen Geschichte, sondern auch die Verdienste und die Beliebtheit der Landesherrn beim Volk. Einen ganz wertvollen kunstgeschichtlichen Beitrag gibt Hugo Schnell mit »Die Münchner Kirchen des Barock und Rokoko«. Der namhafte Spezialist beschäftigt sich dabei auch mit der schwierigen Definition des Begriffs »Bayerisches Rokoko«. Der Titel »Münchner Romantik. Ein Beitrag zu ihrer deutschen und europäischen Bedeutung« von Hans Grassl weist schon darauf hin, daß damals Münchens wissenschaftlicher Ruhm weit über seine Mauern hinaus gedrungen ist. Wir haben hier einen gut informierenden Abriß über Geistesträger und Geisteshaltung dieser Epoche. Der Aufsatz ist gut gegliedert, übersichtlich und erfaßt das Wesentliche. Zum Jahre des Eucharistischen Weltkongresses hebt Hans Rall in seiner weit ausholenden, sehr gründlichen und objektivierenden Arbeit die eucharistische Frömmigkeit der bayerischen Könige hervor. Dabei geht er auch auf die Verdienste ihrer Vorgänger um die Verehrung des Altarsakraments ein. Beachtenswert ist auch eine Rechtfertigung des oft wegen der Säkularisation geschmähten Königs Maximilians I. in diesem Zusammenhang. Mit einem langen, problemreichen Zeitabschnitt befaßt sich Leonhard Lenk in »Katholizismus und Liberalismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist in München 1848 – 1918«. Er gibt eine gute, sehr klare Übersicht, die sich wegen ihrer flüssigen Sprache mit Vergnügen liest. Eine interessante, fesselnde Geistesgeschichte des München »von vorgestern«. Hermann Kunisch erinnert sehr eingehend in Streiflichtern an die Verdienste des Denkers und Dichters Theodor Haecker und seine Arbeit. Der Beitrag verdient deshalb besondere Beachtung, weil über diesen Mann und sein Werk bisher zu wenig geschrieben worden ist. Auf sehr tiefgehenden archivalischen Forschungen fußt die ausführliche Arbeit von Bernhard Zittel über »Die Vertretung des Hl. Stuhles in München 1785–1934«. Er beschäftigt sich hier in erster Linie mit der Geschichte der Nuntiatur als Institution, weniger mit den einzelnen Nuntien. Von den diplomatischen Beziehungen zwischen Bayern und dem Vatikan von der Zeit der Gegenreformation bis zum Hitler-Reich bekommt man hier ein sehr anschauliches Bild. Karl Forster erzählt sehr eindrucksvoll vom Wirken Michael Kardinal Faulhabers in München. Dabei wurden bisher unveröffentlichte persönliche Notizen des großen Kirchenfürsten vorwiegend verwertet. Über Fritz Gerlich, den vielbewegten Gelehrten, Historiker und Publizisten, schreibt Bernhard Zittel. Durch die Eindrücke in Konnersreuth zur Kirche gefunden, wird dieser Konvertit wie P. Delp durch sein streitbares Eintreten für die Wahrheit zum Martyrer unserer Tage. Mit einem Überblick über das katholische München der Gegenwart von Hugo Lang O.S.B. nimmt dieser Zyklus von Festgaben seinen freundlichen Ausgang.

Zusammenfassend kann von »Der Mönch im Wappen« gesagt werden: Er ist ein anschauliches wissenschaftliches und doch volksnahe gehaltenes Buch, durchaus positiv, mit z. T. sehr tiefschürfenden Beiträgen, die langes Quellenstudium ersparen. Ein liebenswertes gut informierendes Werk ohne »Längen«, ein Münchner Mosaik, zusammengetragen in neun Jahrhunderten durch Klerisei, dynastische Formung, Bürgertum und gesundem Konservatismus, verbunden mit Aufgeschlossenheit für das Gute im Neuen, Modernen. Die Bilder sind sehr gut ausgewählt, ihre Wiedergabe künstlerisch. Selbst für den Kenner der Münchner Stadtgeschichte und den Lokalpatrioten bietet sich hier noch eine ergiebige Fundgrube. Die Tendenz ist durchaus kirchenfreundlich, wenn man sich auch bemüht, völlig objektiv zu sein. Ausführung und Druck sind sehr erfreulich. Man kann gut behaupten daß von den vielen Publikationen, die anläßlich des Eucharistischen Weltkongresses in München erschienen sind, »Der Mönch im Wappen« die ausführlichste, eingehendste und bedeutendste ist, die dauerndes Interesse beanspruchen wird. Selten ist soviel von der religiösen Vergangenheit Münchens an einer Stelle zusammengetragen und berichtet worden wie in diesen 19 Beiträgen namhafter Spezialisten. Es ist mehr hier geboten als eine bloße Münchner Stadtgeschichte in Einzeldarstellungen, sondern ein wissenschaftlicher Beitrag zur kirchlichen, kulturellen und politischen Geschichte überhaupt, der auch den Theologen sehr interessieren wird. Diese Festgabe kann uneingeschränkt empfohlen werden.

München Max Jos. Hufnagel

Liturgiewissenschaft

Schmidt, Hermanus, S. J., *Introductio in Liturgiam occidentalem.* Cum praefatione Emi P. D. Jacobi S. R. E. Card. Lercaro, Archiepiscopi Bononiensis. Romae –Friburgi/B. – Barcinone, Herder, 1960. Gr.-8°, XI und 849 S. – Brosch. DM 36.–.

Das umfangreiche Werk bringt in 27 Kapiteln, denen in der Regel eine Bibliographie beigefügt ist, allgemeine Fragen, Sonderabhandlungen über die Liturgie von Taufe mit Firmung, Messe, Eheabschluß – nicht über die anderen Sakramente und die Sakramentalien – über das Brevier, das Kirchenjahr und die kirchliche Kunst. Es schließt mit einer ausgewählten allgemeinen Bibliographie und fünf Indices.

Neben den ausführlichen Bibliographien dankt der Leser dem bekannten Lehrer der Liturgiewissenschaft an der Gregoriana besonders für die mitgeteilten Quellentexte und die zahlreichen unterrichtenden Tabellen. In ihnen werden Überblicke über verwickelte liturgische Gebilde aus der Vorgeschichte und dem heutigen Brauch vermittelt, die sich der um die Liturgie bemühte Gelehrte oder Studiosus sonst in mühsamer Kleinarbeit erst herstellen müßte. Daß die Einsicht in solche Tabellen wichtige Erkenntnisse über Aufbau und Geschichte der liturgischen Gestalten vermitteln kann, hat die Liturgiewissenschaft lange Zeit nicht genügend beachtet.

Es versteht sich von selbst, daß die Wiedergabe der Dokumente nicht vollständig sein kann. Es ist wohl auch natürlich, daß die getroffene Auswahl den Eindruck der Zufälligkeit erweckt. Man fragt sich z. B., weshalb die »Apostolische Überlieferung« des Hippolyt zur Taufe ausführlich in französischer und englischer Übertragung dargeboten wird, die alte lateinische Version, soweit sie vorhanden ist, aber nicht. Weshalb ist die so wichtige Quellenschrift für die Eucharistie nicht wiedergegeben?

Bei der Aufzählung der Meßtypen in geschichtlicher Reihenfolge scheint es nicht glücklich zu sein, die Messe der ersten drei Jahrhunderte als »Missa domestica« zu bezeichnen. Man hätte sicher auch jenen wichtigen Typus abheben müssen, der, wie die Tauf-Eucharistie bei Justin und die Weihe-Eucharistie bei Hippolyt, noch keinen Wortgottesdienst kennt.

Wie wertvoll dem Leser aber die gebotenen Dokumente sein können, zeigt z. B. das Kapitel über die Konzelebration (XV,7; p. 401–413).

Bemerkenswert sind die teilweise sehr ausführlichen systematisch-theologischen Ausführungen zu den behandelten Gegenständen. Die Theologie der sakramentalen Handlungen wird dabei nicht am liturgischen Vollzug des Zeichens abgelesen, sondern von der scholastischen Systematik her entwickelt, die auf weite Strecken ohne Kenntnis der Geschichte ausgebildet worden ist.

Dies Werden der liturgischen Formen spiegelt ein wichtiges Stück Dogmengeschichte. Die »Einführung« nimmt offenbar Rücksicht auf eine Hörerschaft, die vorwiegend systematisch geschult wird. Diese muß in der Tat in der Liturgiewissenschaft zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit der Geschichte geführt werden, so daß ein Lehrbuch auf die Welt der Begriffe und Definitionen der Dogmatik nicht verzichten kann.

Als Beispiel sei auf cap. 15 »Missarum sollemnia« (p. 322 ss.) verwiesen. Die ganze Darstellung geht von scholastischen Definitionen statt von der liturgischen Gestalt aus. Daher wird denn auch der eucharistische Teil aufgegliedert in Opfer und Mahl (»communio« sagt die Introductio). Das ist die Sicht von der Dogmatik her. Das geschichtliche Gebilde zeigt jedoch, daß zum Mahl auch das konsekratorische Hochgebet gehört, durch das die hl. Speise erst hergestellt wird. Es ist darum nicht möglich, im Aufbau Opferhandlung und Mahl auseinanderzunehmen. Dasselbe Gebilde ist aber ontologisch tatsächlich beides: Opfer und Mahl. Vielleicht wäre es nicht unmöglich, die Auseinandersetzung in dieser Richtung zu führen und zur Lösung zu bringen. Ähnliche an den Wesenskern der Sakramente rührende Diskussionen müssen in Dogmatik und Liturgik an sehr vielen Punkten ausgearbeitet werden, damit die theologische Ausbildung frei bleibt von unheilvollen Gegensätzen.

Das Werk ist mehr als eine »introductio«. Auf weite Strecken erfüllt es die Aufgaben eines Lehrbuches. In vielen Fragen wird es Lehrern und Schülern ausgezeichnete Dienste leisten.

München Joseph Pascher

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Auer, Alfons, *Weltoffener Christ.* Grundsätzliches zur Laienfrömmigkeit. Düsseldorf, Patmos, 1960. 8°, 317 S. – Ln. DM 18,—.

Ambrosius. Rivista Liturgico-Pastorale. Nuova Serie N. 5 Anno XXXVI Settembre-Ottobre. Milano, 1960. 8°, 64 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Beckmann, Johannes, *Weltkirche und Weltreligionen.* Die religiöse Lage der Menschheit. (Herder-Bücherei Band 81) Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1960. Kl.-8°, 197 S. – Kart. DM 2,20.

Bonifazi, Duilio, *Immutabilità e relatività del Dogma secondo la teologia contemporanea.* (Corona Lateranensis 1) Rom, Pontificia Università Lateranense, 1959. Gr.-8°, 136 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Brem, Kurt, *Konvertit und Kirche.* Bekenntnis als Heilsweg im Wandel von fünf Jahrhunderten. Nürnberg, Glock und Lutz, 1960. 8°, 375 S. – Ln. DM 19,80.

Eliade, Mircea, *Schmiede und Alchemisten.* Stuttgart, Klett, 1960. 8°, 249 S. – Ln. DM 18,50.

Finkenzeller, Josef, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Skotus.* Eine historische und systematische Untersuchung. (Beiträge zur Geschichte der Phil. und Theol. des Mittelalters, Band XXXVIII Heft 5) Münster/Westf., Aschendorff, 1960. Gr.-8°, XVI und 267 S. – Brosch. DM 22,50.

Goldammer, Kurt, *Die Formenwelt des Religiösen.* Grundriß der systematischen Religionswissenschaft. (Kröners Taschenausgabe Band 264) Stuttgart, Kröner, 1960. Kl.-8°, XXXII und 528 S. – Ln. DM 15.—.

Gonseth, Ferdinand (Hrsg.), *La Metaphysique et L'Ouverture à L'Expérience Seconds Entretiens de Rome.* Paris, Presses Universitaires de France, 1960. 8°, 291 S. – Brosch. NF 12.

Grant, Robert M. und Freedman, David M., *Geheime Worte Jesu. Das Thomasevangelium.* Mit einem Beitrag: Das Thomasev. in der neuesten Forschung von Joh. B. Bauer. Frankfurt/M., H. Scheffler, 1960. 8°, 228 S. – Ln. DM 14,80.

Gutzwiller, Richard, *Die Gleichnisse des Herrn.* Einsiedeln–Zürich–Köln, Benziger, 1960. Kl.-8°, 163 S. – Ln. Preis nicht mitgeteilt.

Hanssler, Bernhard, *Das Gottesvolk der Kirche.* Düsseldorf, Patmos, 1960. 8°, 189 S. – Ln. DM 14,50.

Hoppenbrouwers, Valerius, Ord. carm., *Devotio mariana in ordine fratrum B.M.V. de monte carmelo a medio saeculo XVI usque ad finem saeculi XIX.* (Collationes mariales instituti carmelitani 1) Rom, Institutum Carmelitanum, 1960. Gr.-8°, 460 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Hör, Hellmut und Morenz, Ludwig, *Die Urkunden des Klosters St. Veit 1121–1450.* (Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte Band XV) München, Beck, 1960. Gr.-8°, 349 S. – Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Jünger, Ernst, *Der Weltstaat.* Organismus und Organisation. Eine Deutung der weltgeschichtlichen Lage, im besonderen des West-Ost-Problem. Stuttgart, Klett, 1960. 8°, 75 S. – Kart. DM 5,80.

Kammer, Carl, *Die Lauretanische Litanei.* (Die kirchlichen Litaneien) Innsbruck, Rauch, 1960. 8°, 240 S. – Ln. DM 16.—; Brosch. DM 14,—.

Die Katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre. Herausgegeben von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. Band III: Die Heilsökonomie. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961. 8°, XX und 784 S. mit 17 Bildtafeln und einer Faltkarte. – Ln. DM 53,—.

von Korvin-Krasinski, Cyrill, *Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht.* Düsseldorf, Patmos, 1960. 8°, 285 S. – Ln. DM 22,—.

Marion, Virgil, *Eine Theologie über Fatima.* Versuch einer Sinndeutung der Sühneforderung Marias. Innsbruck, Rauch, 1960. 8°, 70 S. – Ln. DM 7,50.

May, Georg, *Die kirchliche Ehre als Voraussetzung der Teilnahme an dem eucharistischen Mahle.* (Erfurter Theol. Studien 8) Leipzig, St. Benno, 1960. 8°, 130 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Morrison, Clinton D., *The Powers That Be.* Earthly Rulers and Demonic Powers in Romans 13. 1–7. (Studies in Biblical Theology No. 29) London, SCM Press, 1960. 8°, 144 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Mulders, Alphons, *Missionsgeschichte.* Die Ausbreitung des katholischen Glaubens. Regensburg, Pustet, 1960. Gr.-8°, 535 S. – Ln. DM 36,—.

Müller, Heinz J., *Beichten - ein Weg zur Freude.* Ein Büchlein vom rechten Beichten. Freiburg/Br., Seelsorge-Verlag, 1961. Kl.-8°, 160 S. – Kart. DM 3,80.

Newmanstudien. Vierte Folge. Herausgegeben von Fries H. und Becker W. Nürnberg, Glock & Lutz, 1960. 8°, 361 S. – Ln. DM 25,—.

de la Noë, Francois, *Die Welt in der Schöpfung.* München-Paderborn-Wien, Schöningh, bzw. Zürich, Thomas, 1960. 8°, 247 S. – Ln. DM 15,—.

Oertel, Ferdinand, *Jugend im Feuerofen.* Aus der Chronik des Kampfes der Katholischen Jugend im Dritten Reich. Recklinghausen, Paulus, 1960. Kl.-8°, 192 S. mit 8 Bildseiten. – Ln. DM 12,80.

Padoin, Giacinto, *Il fine della creazione nel pensiero di S. Tommaso.* (Corona Lateranensis 2) Rom, Pontificia Università Lateranense, 1959. Gr.-8°, 129 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Pensa, Mario (Herausgeber), *Studi in onore di Lorenzo Bianchi.* Bologna, Zanichelli, 1960. 8°, XIV und 507 S. – Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Rahner, Karl, *Kirche und Sakramente.* (Quaestiones Disputatae 10) Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1960. 8°, 104 S. – Kart. DM 6,80.

Ratzinger, Joseph, *Die christliche Brüderlichkeit.* München, Kösel, 1960. Kl.-8°, 123 S. – Kart. DM 6,80; Ln. DM 8,80.

Rudolf, Karl, *Der Christ und die Weltwirklichkeit.* Moralprobleme der Zeit. Weihnachtsseelsorgertagung 28.–30. Dez. 1959. Wien, Seelsorgerverlag Herder, 1960. Gr.-8°, 200 S. – Kart. DM 7,50.

Scheele, Paul-Werner (Hrsg.), *Opfer des Wortes.* Gebete der Heiden aus fünf Jahrtausenden. Paderborn, Schöningh, 1960. Kl.-8°, 288 S. – Ln. DM 12,50.

Schwarz, Ernst, *Am Wendepunkt.* Weltbild und Mensch im Atomzeitalter. Stuttgart, Klett, 1960. 8°, 285 S. – Ln. 19,80 DM.

Stieglecker, Hermann, *Die Glaubenslehren des Islam.* Geoffenbarte Dogmatik. München-Paderborn-Wien, Schöningh, 1960. 8°, 320 S.– Kart. DM 14,—.

Trilling, Wolfgang, *Hausordnung Gottes.* Eine Auslegung von Matthäus 18 (Welt der Bibel Heft 10), Düsseldorf, Patmos 1960. Kl.-8°, 99 S. – Kart. DM 4,80.

Verhey, Sigismund, *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes nach dem hl. Franziskus von Assisi.* Versuch einer Theologie des Menschen. Düsseldorf, Patmos, 1960. 8°, 212 S. – Ln. DM 16,—.

Zaehner, R. C., *Mystik religiös und profan.* Eine Untersuchung über verschiedene Arten außernatürlicher Erfahrung. Stuttgart, Klett, 1957. 8°, 316 S. – Kart. DM 28,50.